GEORGES DUBY
CAVALERUL, FEMEIA ŞI PREOTUL
(CĂSĂTORIA ÎN FRANŢA FEUDALĂ)

Colecţia SIGILII
Coperta de Doina Uricariu
Ilustraţia de pe copertă reprezintă o reproducere a lucrării lui Petrus Christus *Saint Eloi orfèvre presente une bague auxfiances* (1449)
Volumul de referinţă
CAVALERUL, FEMEIA ŞI PREOTUL
face parte din programul de traduceri iniţiat şi coordonat de
FUNDAŢIA SOROS PENTRU O SOCIETATE DESCHISĂ
şi este realizat în colaborare cu
CEU PRESS.
©Hachette, 1981 e for the Romanian edition by Central European University Press, 1997
Copyright © 1997 Editura DU Style
Toate drepturile asupra versiunii în limba română aparţin
Editurii DU Style. Reproducerea fragmentară sau integrală, sub orice formă şi prin orice mijloace tehnice, se pedepseşte conform legii.
ISBN 973 – 9246 – 14 – 1
GEORGES DUBY
CAVALERUL, FEMEIA ŞI PREOTUL
(CĂSĂTORIA ÎN FRANŢA FEUDALĂ) Traducere în limba română de
PETRU CREŢIA
CEU PRESS
1997 Bucureşti

Căsătoriile regelui Filip în toamna anului 1095, papa Urban al II-lea se află în Auvergne, la Clermont, pe hotarele meridionale ale zonei de influenţă capetiană. De luni întregi, izgonit din Roma, străbate cu mare pompă, escortat de cardinalii săi, sudul Galiei. Se simte aici la largul lui. Fusese stareţ la Cluny: comunităţile de călugări

ale congregaţiei împânziseră ţinutul. Aici se desfăşoară, cu cele mai bune rezultate, acţiunea în fruntea căreia se pusese de mai bine de douăzeci de ani papalitatea: reformarea Bisericii, cu alte cuvinte purificarea întregii societăţi. Este vorba de a-i pregăti pe oameni să înfrunte necazurile care îi aşteaptă, sfârşitul lumii, de a-i aduce, cu voie sau fără voie, pe calea binelui, de a îndrepta strâmbătăţile, de a preciza îndatoririle fiecăruia. De a formula mai ales interdicţiile generale, valabile pentru orice om. Această mare redresare a început prin epurarea corpului ecleziastic. Trebuia început aşa, cu oamenii aceştia care, slujitori ai lui Dumnezeu fiind, dau pilda; trebuiau vindecaţi de o dublă corupţie: *simonia* – învăţaţii vremii numeau astfel intervenţia ilegitimă a puterilor laice, şi în mod deosebit a puterii care procură bani, în alegerea cârmuitorilor Bisericii; *Nicolaismul* – prin care se cade să înţelegem relele moravuri, gustul pentru plăcerile lumeşti şi, înainte de toate, fireşte, gustul pentru femei. A venit acum vremea de a-i constrânge la rândul lor şi pe profani, de a le impune felul de viaţă despre care preoţii spun că este plăcut lui Dumnezeu. Sarcina devine şi mai grea. Într-adevăr, pretutindeni oamenii se arată recalcitranţi, iar principii laici îi susţin în împotrivirea lor. În primul rând împăratul, apoi ceilalţi regi, fiecare pe teritoriul pe care Cerul li-l hărăzise, îi obligă, asemenea lui Carol cel Mare, ai cărui moştenitori se consideră, să menţină aici, în lumea aceasta, ordinea socială.

Acceptă cu greu să se amestece alţii în treburile lor şi, tulburând rânduielile obişnuite, să dicteze războinicilor ce conduită au de urmat.

La Clermont, n-a venit niciun rege. În schimb, o mulţime de episcopi, de stareţi şi marea nobilime din ţinuturile învecinate. Destulă lume bună ca papa să aibă sentimentul că tronează în mijlocul mulţimilor creştine, că se poartă ca o călăuza suverană, că ocupă locul împăratului în fruntea oricărei suveranităţi terestre. În această poziţie, Urban al II-lea vorbeşte lumii întregi. Legiferează, judecă, pedepseşte. Dintre hotărârile pe care

le ia, cea mai celebră este chemarea la cruciadă: întreaga cavalerime a Apusului lansată, deschizând calea marii migraţii; toţi credincioşii îndemnaţi să se îndrepte spre Ierusalim, pentru ca, o dată Sfântul Mormânt eliberat, să aştepte, lângă acest mormânt gol, transfigurarea a cărei pregătire năzuia să fie reforma moravurilor: reînvierea neamului omenesc în revărsarea luminilor. Mobilizarea aceasta grandioasă dă uitării o alta decizie pe care, în acelaşi spirit, o dăduse papa. L-a excomunicat pe Filip, primul rege cu acest nume al Franţei. Cel dintâi suveran al francilor occidentali care s-a dovedit destul de vinovat în ochii autorităţilor ecleziastice pentru a merita asemenea teribilă sancţiune. O sancţiune care îl excludea din comunitatea credincioşilor, pe el, a cărui chemare era sa o cârmuiască, şi care atrăgea asupra lui blestemul divin. Ea îl destina damnaţiunii eterne dacă nu se căieşte.

Filip fusese de fapt excomunicat deja de un an. La 15 octombrie 1094, la Autun, treizeci şi doi de episcopi se adunaseră în jurul legatului pontifical, arhiepiscopul de Lyon, Hugues de Die, pentru a-l condamna pe rege. Cu acelaşi prilej, ei anulau hotărârile unui conciliu pe care regele însuşi venise să-l prezideze la Reims. Conflict. Înfruntare între cele două părţi ale regatului Franţei, cea de Nord, pe care suveranul o ţine în mână, cea de Sud, care îi scapă, şi îndeosebi înfruntare ireductibilă între două concepţii despre Biserică: una, tradiţională, carolingiană, care grupa pe prelaţii fiecărei naţiuni sub egida regelui sfinţit de Dumnezeu, confratele şi protectorul lor; cealaltă, perturbantă, concepţia reformatorilor, cea a lui Urban al II-lea, care proclama puterea spirituală mai presus de cea temporală, subordonându-i astfel pe monarhi episcopilor, iar pe aceştia autorităţii unificatoare a episcopului Romei. Pentru a face ca aceste noi structuri să fie acceptate, era nevoie de supunerea regilor, iar, pentru ca regele Franţei să se supună, căpeteniile reformei l-au lovit cu excomunicarea, mai întâi la Autun, apoi la Clermont.

Actele Conciliului de la Clermont s-au pierdut. Le

cunoaştem din spusele istoricilor epocii, nişte oameni care, în mânăs-uri, notau, an de an, evenimentele mai deosebite. Aproape toţi au vorbit despre această foarte solemnă adunare. Numai că, vorbind de ea, aproape toţi evocă numai expediţia către Ţara Sfântă: îi fascinează. Totuşi, câţiva au relatat, marginal, pedepsirea regelui Franţei şi cauzele ei. Ne informează că Filip I n-a fost pedepsit pentru că, asemenea împăratului Henric al IV-lea, alt excomunicat, se ridicase împotriva Sfântului Scaun cu toate forţele sale. Papa a preferat să-l osândească pentru moravuri. Mai exact, pentru comportamentul său matrimonial. Din câte spune Sigebert de Gembloux, a fost damnat pentru că „în timp ce soţia lui era în viaţă, şi-a mai luat o soţie (*superduxerii*), pe nevasta altcuiva, care se afla şi el în viaţă". Bernold de Saint-Blasien precizează: „Repudiindu-şi soţia, s-a unit prin căsătorie cu femeia vasalului său", iar motivul pedepsei a fost „adulterul". *Analele* lui Saint-Aubin d'Angers adaugă la acest delict pe acela de incest1.

Informaţiile acestea sunt foarte sărace. Ele sunt din fericire completate prin cele pe care le dă, cu vreo cincisprezece ani mai târziu, un episcop din Franţa de Nord, Yves de Chartres. Acesta comunica arhiepiscopului de Sens – pentru a împiedica un proiect de căsătorie între nişte veri ai regelui Franţei – o genealogie care să dovedească înrudirea lor2. Genealogia aceasta, spune el, eu o cunosc foarte bine; am auzit-o cu urechile mele recitată de două ori la rând, în 1095, înaintea Curţii papei Urban; întâi de către un călugăr din Auvergne, a doua oară de trimişii contelui de Anjou. Era vorba atunci de regele Filip, învinuit „de a fi răpit-o pe soţia contelui de Anjou, vara lui, şi de a o fi reţinut pe nedrept [...]. Regele a fost excomunicat la Conciliul de la Clermont datorită acestei acuzaţii şi dovedirii incestului". Iată amintirea pe care un om inteligent, cu memoria neşovăielnică, implicat îndeaproape în povestea aceasta, o păstrase după cincisprezece ani. Scandalul nu consta în faptul că, trăindu-i încă nevasta, şi-a luat alta; nu era bigamia.

Scandalul nu consta în a-şi fi apropiat soţia legitimă a altui bărbat; nu era adulterul. Scandalul era acela de a se fi unit cu o rudă. Nici măcar o vară de sânge: soţia unui vâr, un var foarte îndepărtat de altfel: străbunicul contelui de Anjou era străbunicul regelui. Iată ce a adus pe capul Capetianului excomunicarea, anatema. Şi, cum el n-a cedat, cum „şi-a reluat legăturile cu femeia ceea, el a [mai] fost excomunicat [şi] la Conciliul din Poitiers [din 1099], de către cardinalii Ioan şi Benedict”. Filip I avea grija mântuirii sale. Se temea de păcat ca orice om. S-a încăpăţânat. Şi aceasta pentru că morala lui se deosebea de aceea pe care clericii reformatori se sileau s-o promoveze. Filip avea altă concepţie despre căsătorie decât ei. Era convins că nu greşise cu nimic.

Filip, la douăzeci de ani, se căsătorise cu Berthe de Frise. Vărul lui primar, contele de Flandra, i-o dăduse de nevastă: era o fiică a soţiei sale, dintr-o primă căsătorie. Căsătoria aceasta ticluită pecetluia o împăcare între rege şi vasalul său. Timp de nouă ani, Berthe a rămas stearpă. Se ruga. În sfârşit, a născut un băiat, Ludovic, viitorul Ludovic al VI-lea. Cerul dăduse ascultare implorărilor lui Arnoul, un schimnic socotit sfânt şi la care veneau să ceară sfat oameni din toate părţile, la Saint-Médard de Soissons, pentru probleme de familie; flamand, el se temea ca soţia regelui, inutilă pentru că nu zămislea un moştenitor, să nu fie izgonită; s-a rugat Domnului pentru ea. Berthe a fost totuşi repudiată, însă mai târziu, în 1092, după douăzeci de ani de la căsătorie. Soţul ei a instalat-o atunci, adică a întemniţat-o, în castelul de la Montreuil-sur-Mer. Fortăreaţa aceasta făcea parte din zestrea ei, cum se numea pe atunci ceea ce soţul îi dădea soţiei cu prilejul anga jamentului matrimonial, şi care servea şi la asemenea lucru: să te descotoroseşti de soţia ta, lăsându-i zestrea, însă ţinând-o închisă între zidurile ei. Fără zăbavă, regele s-a unit cu Bertrade, din stirpea seniorilor de Montfort. Era măritată cu contele de Anjou.

S-o fi sedus Filip pe acea femeie? A fost cumva sedus de ea? A luat-o cu forţa? A primit-o doar? Să se fi înţeles,

ceea ce e mai probabil, cu bărbatul ei? Câtă parte a avut, în gestul pe care l-a făcut, ceea ce noi numim iubire? Trebuie să spun fără zăbavă, şi răspicat, că nu ştim nimic, că nimeni nu va şti vreodată ceva. Pentru că, despre oameni care trăiau în această ţară acum aproape o mie de ani, noi nu ştim mai nimic: imaginile pe care le aveau în minte, cum vorbeau, cum îşi purtau veşmintele; ce anume simţeau despre trupurile lor. Nu le cunoaştem nici măcar chipurile. Ce l-a atras pe Filip la Bertrade? Ce căi urma dorinţa lui? Suntem în măsură să bănuim spre ce năzuia dorinţa lui Carol al VI-lea sau a unchiului său, ducele de Berry, la sfârşitul secolului a XIV-lea. Însă cu trei sute de ani înainte, în vremea despre care vorbesc, pictura, sculptura care ne rămân nu înfăţişau privirii nicio siluetă feminină – în afară de cea a Sfintei Fecioare – hieratică: un simplu semn, argumentul unei teologii. Sau acele manechine dezarticulate, sulemenite în culori grosolane, cu părul zburlit, care le slujeau preoţilor să-şi ilustreze predicile cu spectrele destrăbălării. Sunt constrâns, tratând despre căsătorie, să mă menţin la suprafaţa socială, instituţională, să mă mărginesc la fapte şi la gesturi. Despre mişcările sufletului şi ale sângelui, nu pot să spun nimic.

Hotărârea lui Filip a produs senzaţie. Se vede bine după menţionările recăsătoriei sale în puţinele scrieri care subzistă. Clarius de Sens, Hugues de Flavigny, Sigebert, cei mai buni cronicari ai Franţei de Nord se referă la ea ca la o căsătorie adevărată, solemnă, consfinţită. Seniorul de Beaugency, care emitea în momentul acela în hrisov, s-a hotărât să îl dateze nu cu anul de la Hristos, nu cu anul de la întronarea unui rege, ci prin însuşi acest eveniment: „Anul în care Filip a luat-o de soţie pe Bertrade, nevasta lui Fouqué, conte de Anjou”. 3

Semn de surpriză, prin urmare. Dar nu şi semn de reprobare. Toate s-ar fi petrecut în buna pace fără înverşunaţii reformei. Fără un episcop ca Yves de Chartres.

Tocmai atunci, la vârsta de cincizeci de ani, s-a instalat într-un scaun episcopal. Nu fără greutate. Lua

locul unuia dintre acei prelaţi pe care papa, epurând pe marii dregători ai clerului, îl destituia. Amestecul curiei romane în treburile locale şocase, îndeosebi pe mitropolit, arhiepiscopul de Sens, care a refuzat să-l hirotonisească pe noul ales. Yves a trebuit să fie consfinţit la Capua, de către Urban al II-lea. S-a vorbit de ofensa adusă maiestăţii regale: în 1091, un sinod l-a destituit pe intrus. Yves a rezistat din răsputeri, sprijinindu-se cu disperare pe legaţi, pe Sfântul Părinte, proclamând superioritatea hotărârilor pontificale. De formaţie rigoristă, el înclina deja către reformatori. Necazurile pe care le avusese l-au azvârlit în partida lor. S-a aliat cu ei, împotriva prelaţilor de modă veche, confraţii săi, reputaţi simoniaci şi Nicolaiţi, şi împotriva regelui, complicele lor. Episcopia de Chartres a fost avanpostul luptei, ca un spin înfipt în structurile tradiţionale ale Bisericii regale.

A doua căsătorie a lui Filip a fost pentru Yves un bun prilej de a dezlănţui atacul. Regele o voia deosebit de solemnă. I-a convocat pe toţi episcopii. Episcopul de Chartres a refuzat invitaţia şi a încercat să-i antreneze şi pe ceilalţi. Pretextând, împotriva duşmanului său, arhiepiscopul de Sens, că arhiepiscopului mitropolitan de Reims îi revenea rolul nu numai de a-i înscăuna pe regi, ci şi de a binecuvânta căsătoria lor. îi scrie acestuia din urmă4: nu mă voi duce la nunta aceasta „decât dacă tu îi vei fi consfinţitorul şi oficiantul, iar episcopii tăi – ajutorii şi conlucrătorii”. Însă atenţie: „treaba aceasta este atât de primejdioasă: ea poate aduce atât de grave prejudicii reputaţiei tale şi onoarei regatului”. De altfel, „alte motive secrete, în privinţa cărora sunt silit deocamdată să tac, mă împiedică să aprob o astfel de căsătorie”. Altă misivă, mai francă, adresată chiar lui Filip5: „Nu mă vei vedea la Paris, cu această soţie a ta despre care nu ştiu dacă poate fi soţia ta”. Să fim atenţi la cuvinte: oamenii aceştia, retori excelenţi, ştiau a mânui cuvintele, o făceau cu virtuozitate. Folosind termenul *uxor*, Yves recunoaşte ca Filip şi Bertrade sunt deja soţ şi soţie: pentru el, ceremonia nupţială nu este decât o solemnitate complementară. „Nu

voi veni – continua el – înainte de a şti dacă s-a hotărât, printr-un Conciliu general, un divorţ legitim între tine şi soţia ta, şi posibilitatea unei căsătorii legitime între tine şi cea pe care vrei s-o iei de nevastă". Yves afirma aici că numai oamenii Bisericii sunt competenţi în asemenea materie, că autoritatea episcopilor este subordonată celei a Conciliului şi că vor fi luate în cercetare două chestiuni distincte: Filip avea dreptul s-o repudieze pe prima soţie? – prezumţie de bigamie. Are el dreptul să se însoare cu a doua? – prezumţie de incest. Şi, până nu se făcea lumină în aceste privinţe, nici vorbă nu putea fi de „cununie legitimă": un concubinaj. Şi este oare decent ca un rege să trăiască în concubinaj? Asupra acestui din urmă punct, Yves insistă pentru a se justifica. Refuzând să asiste la căsătorie, el nu-şi încălca îndatoririle. Chiar dimpotrivă. În plan lumesc, el se comportă ca un sfetnic credincios când declară ca această uniune poate aduce prejudicii coroanei. În plan spiritual, el acţionează ca un scrupulos îndrumător de conştiinţă atunci când declară că acest mariaj poate fi păgubitor pentru mântuirea monarhului. Iar scrisoarea se încheie cu o unică predică asupra concupiscenţei, sprijinită cu trei exemple, al lui Adam, al lui Samson şi al lui Solomon: pe toţi trei i-au dus la pierzanie femeile.

Filip n-a ţinut seama de toate acestea. Unirea celor doi a fost sărbătorită după toate formele, binecuvântata de episcopul de Senlis în prezenţa tuturor episcopilor de pe domeniul regal. Arhiepiscopul de Reims era şi el de acord, din câte se pare, precum şi cardinalul Roger, legat pontifical pentru Nordul Franţei. Numai că Yves se încăpăţâna. El pregătea un dosar „pentru a provoca un divorţ între Filip şi noua lui soţie6". îl adresa papei, obţinea de la el scrisori, o circulară adresată prelaţilor regatului prin care interzice încoronarea Bertradei, o dojană la adresa arhiepiscopului de Reims, un avertisment dat regelui: dacă nu pune capăt oricărei legături cu aceasta femeie pe care o are „în chip de soţie", va fi excomunicat. Episcopul de Chartres hotărâse să rupă cu regele. A refuzat să presteze serviciile de vasal, n-a venit,

cum ar fi trebuit s-o facă, cu cavalerimea sa, la marea întrunire unde regele arbitra un conflict între fiii lui Wilhelm Cuceritorul. Vinovat de trădare, a fugit. Poate fi văzut, la sfârşitul lui 1093, în suita pontificală. În momentul acela, totul se putea aranja: Berthe murea: se termina cu bigamia. Filip, să nu uităm, era îngrijorat de soarta sufletului său: un rege se resemnează mai greu decât un oarecare la ceea ce i se spune că este un păcat. A întrunit la Reims câţi prelaţi i-a stat în putinţă: doi arhiepiscopi şi opt episcopi. Toţi aceştia au confirmat căsătoria regală. Au mers şi mai departe: au pus problema judecării lui Yves de Chartres. Conciliul de la Autun a fost riposta.

Era un lucru foarte grav să-l excomunici pe regele Franţei. Actul acesta se înscrie într-un plan general, ofensiva radicală a curiei romane în vederea desăvârşirii reformei. Este pregătit turneul pontifical în Galia de Sud. Pentru a obţine victoria în Galia de Nord, trebuie să-l ai în mână, într-un fel sau altul, pe Capetian. Yves de Chartres, bine informat, îl asigură pe pontif: se poate conta pe un dublu sprijin. Mai întâi, poate, în propria casă a regelui, pe prinţul Ludovic. La treisprezece ani, este foarte aproape de majorat. Filip, când s-a recăsătorit, şi-a stabilit fiul într-un apanaj, adică într-o parte a domeniului regal. Asemenea tuturor moştenitorilor de atunci ai nobleţei, Ludovic îşi roade frâul, nerăbdător să urmeze la tron. Iar în spatele său, oare nu se întrezăresc deja Suger, de aceeaşi vârstă, şi călugării reformaţi de la Saint-Dénis? Al doilea sprijin este cel mai sigur: Anjou. Anjou este marele atu în jocul reformaţilor.

N-a fost vorba până acum despre contele Fouqué Rechin, soţul Bertradei. Nici, de altfel, despre Bertrade însăşi. Ceea ce se află în cauză, ceea ce este judecat, este comportamentul unui om, Filip. Bertrade nu este cu nimic mai puţin adulteră, însă cazul ei nu ţine de dreptul public. Soţului trădat îi revine dreptul, dacă doreşte, să se răzbune. Fouqué n-a făcut nimic altceva decât să caute înlocuitoare. Numai că el este în mâna papei. Aproape cu

treizeci de ani înainte, un legat pontifical, dezmoştenindu-l pe fratele mai mare al contelui, vinovat de vătămarea dreptului bisericilor angevine, i-a remis lui Fouqué, „din partea Sfântului Petru”, principatul. Extraordinar acest gest al unui mandatar al Bisericii romane hotărând soarta unui comitat al Franţei. Extraordinar, însă explicabil: în 1067, regele este încă foarte tânăr. Este un moment de slăbiciune extremă a monarhiei capetiene. Fouqué, de altfel, a cumpărat asentimentul lui Filip cedându-i regiunea Gâtinais. De atunci încolo, în orice caz, se aşterne peste Anjou un soi de suzeranitate apostolică. Contele este în puterea Curiei papale. Cu atât mai strâns cu cât este şi el în situaţia de a fi excomunicat. Şi nu fără motiv: şi-a capturat fratele, a refuzat să-l elibereze, îl ţine într-o închisoare atât de severă şi de atâta vreme, încât captivul său şi-a pierdut minţile. Dar contele poate aduce servicii, în iunie 1094, cu câteva luni înainte de Conciliul de la Autun, tocmai pe când se ţine Conciliul din Reims, legatul papal Hugues de Die vine în persoană la Saumur pentru a ridica excomunicarea contelui. Asigurându-se că fratele său este într-adevăr nebun, îl împacă pe Fouqué, îl confirmă în posesiunea comitatului, cerând totuşi de la el „să nu se mai căsătorească fără sfatul legaţilor7”. Depăşise, desigur, hotarele poligamiei îngăduite. Dar principala intenţie era aceea ca, împiedicându-l să-şi mai ia altă soţie, să se ţină în rezervă cazul actualei sale neveste legitime, Bertrade.

Prin el, era într-adevăr posibil să fie relansat litigiul pe care moartea Berthei îl încheiase. Supus, Fouqué face ceea ce se aşteaptă de la el; nu deschisese gura: iată-l vociferând. La 2 iunie 1095, emiţând un document de donaţie în favoarea mănăstirii Saint-Serge din Angers, îl datează „din vremea în care Franţa era pângărită prin adulterul nedemnului rege Filip8”. În noiembrie, el trimite un comisar la Clermont care să dovedească înrudirea care îl leagă de regele Franţei, pentru a susţine acuzaţia de incest. În iarna care a urmat, Urban al II-lea, continuându-şi călătoria, ocolind regiunile puternic stăpânite de

Capetian, soseşte în Anjou. Prezida, la Angers, ceremoniile de sfinţire a bisericii Sfântul Nicolae, unde se află înmormântat părintele contelui. La 23 martie, se încoronează la Tours şi, în timpul procesiunii care îl duce la Saint-Martin, îi încredinţează lui Fouqué trandafirul de aur, cu un gest care putea fi interpretat ca un rit de investitură. Acesta este momentul în care contele de Anjou, pe când cetele de cruciaţi încep să se formeze, dictează, în latina savanţilor, un text curios, al cărui scop este să-i justifice drepturile ereditare9. Aminteşte acolo că străbunicul său a primit comitatul de la regele Franţei, însă de la un rege carolingian „care nu era din neamul păcătosului Filip”. Impietatea lui Filip, o pată care se întindea de la persoana regelui peste întregul regat, atrăgând rănile asupra lui, nu îl îndreptăţeşte oare să rupă legătura de vasalitate cu regatul Franţei şi să pună comitatul de Anjou în deplină dependenţă de Biserica Romei? Tactica urmată de Curia pontificală este clară: să transfere excomunicarea de la primul soţ al Bertradei asupra celui de al doilea. De la Tours au fost efectiv expediate scrisorile papei către arhiepiscopii de Reims şi de Sens, prin care erau condamnaţi prelaţii care ar mai păstra legătura cu regele şi care ar îndrăzni să-l elibereze de anatemă fără ca mai întâi regele să fi rupt cu „această femeie din pricina căreia l-am excomunicat10”. Toate reproşurile, exploziile de indignare, blestemele proferate capătă un sens atunci când le situăm în adevăratul lor loc, în miezul principalei afaceri politice a epocii: lupta înverşunată pe care o ducea puterea spirituală pentru a o domina pe cea temporală.

Filip îmbătrânea. Suporta din ce în ce mai greu anatema. În 1096, s-a prefăcut că, în sfârşit, cedează, că „se leapădă de adulter”. Urban al II-lea i-a acordat fără întârziere iertarea, însă, cum se adeverea că Bertrade nu ieşise din odaia regală, cardinalii zeloşi, în 1099, i-au asmuţit din nou pe nişte episcopi la Poitiers. Şi au reînnoit excomunicarea. În toată pripa, deoarece contele de Poitiers, duce de Aquitania, Guillaume, Guillaume din

cântecele de dragoste, duşman al Angevinilor şi vasal al regelui, a împrăştiat conciliul acesta care îi dezonora suzeranul: altă dovadă că, în ochii celor mai mulţi, Filip nu apărea atât de vinovat. În sfârşit, cu trecerea anilor, lucrurile au ajuns la un capăt. Regele Capetian încetase să mai fie adversarul care trebuia slăbit cu orice chip. În regat, ceea ce se numeşte cearta investiturilor se potolea. Yves de Chartres contribuia şi el la reconciliere. În 1105, arhiepiscopii de Sens şi de Tours, episcopii de Chartres, Orléans, Paris, Noyon, Senlis s-au întrunit la Paris chiar acolo unde fusese celebrată mult hulita nuntă. S-a dat citire unor scrisori pontificale (lucrul nu putea fi evitat, autoritatea superioară a papalităţii trebuia recunoscută). Episcopii de Orléans şi de Paris l-au întrebat pe Filip dacă era gata „să abjure păcatul împreunării carnale şi nelegiuite". În faţa abaţilor de Saint-Dénis, de Saint-Germain-des-Prés, de Saint-Magloire şi de Etampes, regele, în veşmânt de penitent, desculţ, a depus jurământ: „Nu voi mai avea cu femeia aceasta nicio legătură şi nu voi mai vorbi cu ea decât în prezenţa unor persoane mai presus de orice bănuială", iar Bertrade şi-a asumat aceleaşi obligaţii. Anatema cădea de la sine. Cine putea să se lase păcălit? Cei doi soţi au continuat să trăiască împreună. Au fost văzuţi la Angers, în 1106, foarte bine primiţi de contele Fouqué.

Întâmplările acestea au rămas în amintire. Cu o jumătate de secol mai târziu, între 1138 şi 1144, Suger redacta biografia lui Ludovic al VI-lea. O apologie care avea să marcheze profund memoria colectivă a francezilor: când îşi aduc aminte de Ludovic al VI-lea, „părintele comunelor", îl consideră drept un rege bun, încadrat de doi mediocri, fiul său Ludovic al VII-lea şi tatăl său, Filip I, amândoi nişte regi fără vlagă, şi anume din pricina femeilor. Într-adevăr, Suger, pentru a spori prestigiul vechiului său prieten, l-a discreditat cu prudenţă pe predecesorul său – care nu avea nume bun la Saint-Dénis, pentru că hotărâse să fie înmormântat în altă parte, la Saint-Benoît-sur-Loire. Abatele dă motivul acestei

dezerţiuni: Filip renunţase la această onoare din penitenţă, ruşinat de conduita lui”. Despre a doua lui căsătorie nu spune aproape nimic, însă Suger are grijă să-l distingă pe Ludovic, născut din „prea-nobila soţie”, de cei doi fraţi ai săi. Despre ei vorbeşte ca şi când nici n-ar fi moştenitori adevăraţi, iar mamei lor nu-i dă numele de regină: „contesa de Anjou, *super ducta* [luată de soţie în surplus]”.

În epoca aceasta, marea istorie este cea anglo-normandă. Aşadar, anticapetiana. William de Malmesbury îl înfăţişează pe Filip I ca pe un dedat plăcerilor. A alungat-o din patul său pe prima soţie, pe care o socotea „prea grasă”; Bertrade, femeie stricată, soţie necredincioasă, ambiţioasă, l-a sedus; el s-a lăsat pradă pasiunii, „înfocat”, uitând maxima: „Maiestatea şi amorul nu merg bine împreună, nici nu conlocuiesc12”. *Amor*. dorinţa bărbătească. Rege al Franţei fiind, aici a dat greş, n-a ştiut să-l ţină în frâu şi a încetat, din cauza unei femei, să se poarte cum se cuvine unui suveran. Orderic Vital este mai aspru cu Bertrade, pe care o califica drept lascivă şi versatilă. L-a prins în mrejele ei pe regele Franţei: „Şi astfel, zvăpăiata concubină l-a părăsit pe contele adulter şi s-a lipit (*adhesit*) de regele adulter, până la moartea acestuia”. Filip n-a fost un nou David, un seducător, aşa cum regii se pot mândri că sunt. A fost un nou Adam, un nou Samson, un nou Solomon: „Sedus”, ca o femeie, nu cum i se cade unui bărbat, s-a cufundat în plăcerile trupeşti. Surd la dojanele episcopilor, „înrădăcinat în păcat”, „stăruind în stricăciune”, „l-a putrezit adulterul”: a murit copleşit de dureri de dinţi, tulburat13. Cronicarii din Touraine, foarte ataşaţi de virtuţile france, l-au văzut pe rege mai puţin lipsit de vlagă; cronica seniorilor din Amboise îi conferă iniţiativa: „libidinos”, „desfrânat”, nu încape vorba, însă plin de ispite, fermecând-o pe Bertrade, răpind-o în sfârşit, în puterea nopţii. Da, un răpitor14. Totuşi, toţi istoricii de atunci încoace au păstrat despre rege această imagine: un om deja copt, concupiscent, tăvălindu-se într-un pat.

Să fim însă prudenţi: auzim un singur ton. Toate

judecăţile formulate atunci, şi al căror ecou a ajuns la noi pentru că au fost încredinţate scrisului, provin de la preoţi sau de la călugări. Într-adevăr, Biserica deţinea pe vremea aceea un monopol exorbitant: era singura care putea crea obiecte culturale durabile, în stare să traverseze veacurile. Adaug că preoţii şi călugării aceştia, singurii de la care deţinem informaţii, erau consideraţi printre cei mai cultivaţi, adică, potrivit acestui criteriu, cel al culturii savante, şcolare, ecleziastice, drept cei mai buni. Şi toţi erau, pe deasupra, conformişti: scrierile care s-au păstrat, care au fost copiate, au fost acelea care nu se îndepărtau de linia oficială a Bisericii. Ştim din corespondenţa lui, păstrată cu grijă, ce gândea episcopul de Chartres. În schimb, ce gândea confratele lui din Senlis, cel care a binecuvântat a doua căsătorie a regelui, nu ştim absolut nimic. Mă văd constrâns de a nu afla niciodată ceea ce mă interesează, felurile de a gândi şi de a trăi ale războinicilor, decât văzute de ochii preoţilor, şi anume ai celor mai conformişti, oameni pe care Biserica i-a sanctificat – Sfântul Yves de Chartres. Erau oare atât de numeroşi aceia care, asemenea celor de mai sus, în numele aceloraşi principii, au socotit rea şi păcătoasă purtarea regelui, vătămătoare pentru sufletul lui, pentru trupul lui şi, dincolo de trup, pentru întregul regat? Trebuie mai ales să nu uităm că osânda rigoriştilor nu se referea la o neruşinare, la ceea ce se petrecea între acest bărbat şi această femeie – sau, mai degrabă, la rătăcirile sexuale ale regelui – căci numai despre el era vorba. Osânda se referea la un anume mod de a forma o pereche, de a se înfăţişa ca soţ. Se referea la ceea ce a fost considerată de toţi drept o căsătorie, bună sau rea cum era. Reprobarea n-ar fi fost atât de severă dacă n-ar fi fost vorba despre aceasta: despre unirea solemnă, oficială, deci în mod necesar supusă unor reguli a căror încălcare, scandaloasă, trebuia neapărat reprimată în chipul cel mai oficial. Drept consecinţă, aceste surse de informaţie, foarte părtinitoare, dezvăluie un singur lucru: exigenţele Bisericii rigoriste în această materie, foarte precise, ale unui *legitimum*

matrimonium, ale „căsătoriei legitime”.

Este limpede că aceste exigenţe nu erau, în vremea aceea şi în acele ţinuturi, cele ale majorităţii oamenilor Bisericii. Să-i privim, reuniţi la Paris pentru binecuvântarea recăsătoriei regale, pe episcopi, toţi episcopii în afară de unul, oameni despre care era greu de crezut că nu erau decât nişte aventurieri, nişte linguşitori sau nişte vânduţi, cooperând la ritual şi foarte mulţumiţi de a fi fost asociaţi la el. Să ne gândim la cât de puţin caz au făcut mai târziu de şedinţa de excomunicare, la grija pe care au avut-o de a o anula în ciuda mustrărilor şi ameninţărilor pontificale. Morala lor nu era aceeaşi cu a rigoriştilor. Ea nu le impunea să-l despartă cu orice preţ pe Filip de Bertrade. Cât despre ce gândea nobilimea, nu ştim aproape nimic. Putem oare să ne-o imaginăm, arunci când interesele ei nu erau direct în joc, mai riguroasă? Ajunge, pentru a renunţa la această idee, să observăm atitudinea lui Guillaume d’Aquitaine, care i-a izgonit din oraşul său pe cardinalii reformatori, atitudinea lui Fouqué de Anjou, atâta vreme cât n-a fost unealta intrigilor papale. Cât despre cel direct interesat, Filip I, cum să-l judeci „nelegiuit” sau pur şi simplu neatent la ceea ce repeta până la saţietate echipa sacerdotală, care nu-l slăbea un pas; cum să-l judeci neglijent cu „maiestatea” regală, în lupta pe care o ducea, zi de zi, împotriva principilor feudali, concurenţii săi? Şi a rezistat doisprezece ani. Salvând aparenţele, nu a abandonat-o niciodată pe femeia aceea – soţia lui, nu o concubină. Nu putem oare crede ca respecta şi el nişte principii, diferite de cele ale lui Yves de Chartres, dar nu mai puţin riguroase?

Departe de mine de a susţine că *amor* nu are nicio importanţă. Sugerez doar ca Filip nu s-a lăsat pradă vreunei pasiuni senile, că, repudiindu-şi prima soţie, luându-şi alta şi păstrând-o, el aplica preceptele unei morale. Morala aceasta era aceea a continuităţii stirpei. Se simţea responsabil de un patrimoniu. De „domeniu”, de senioriile pe care le avuseseră strămoşii săi, fără doar şi poate. Dar şi de „coroana” care se încorporase acestei

moşteniri. Dar, mai mult decât de orice, de gloria neamului său. Capitalul acesta, pe care îl primise de la tatăl lui, trebuia să-l încredinţeze fiului său legitim. În 1092, nu avea decât un băiat de unsprezece ani, riscând să moară ca toţi băieţii de această vârstă. Cel pe care îl avea era plăpând. Ştim asta de la Suger: în biografia lui Ludovic al VI-lea, menţionează faptul că William cel Roşcovan, rege al Angliei, „năzuia la regatul Franţei, dacă s-ar întâmpla, prin cine ştie ce nenorocire, ca singurul moştenitor să moară15”. Filip nu mai putea aştepta alţi copii de la Berthe. Momentul era potrivit să scape de ea: omul care i-o încredinţase cu douăzeci de ani înainte, contele de Flandra, Robert le Frison, trăgea să moară în mănăstirea Saint-Bertin; „ura” 16 stârnită dinspre această parte prin repudiere era pentru moment mai puţin primejdioasă, în fapt, ea n-a durat. Filip a luat-o pe Bertrade. Era o alegere bună. Într-o vreme de extremă diminuare a monarhiei capetiene, când sarcina urgentă era aceea de a consolida măruntul principat pe care, de bine de rău, regele îl administra între Paris şi Orléans, interesul principal nu mai era acela de a contracta alianţe strălucite cu marile familii de ascendenţă regală. Era de a micşora formaţiile politice în expansiune care îşi întăreau poziţiile în jurul castelelor din Île-de-France. Montfort era fortăreaţa cea mai importantă din apropierea Normandiei, adică din partea cea mai ameninţată. Ea se afla în mâinile lui Amaury, frate al Bertradei; ea însăşi descindea prin iarna ei din principii normanzi, din Richard I, „conte al pirailor”; iar femeia aceasta îşi dovedise fertilitatea: ea îi făcuse e îi băieţi contelui de Anjou; lui Filip i-a născut trei copii, între care doi băieţi. Mai trebuia ca aceşti fii să fie şi legitiaii. Destinul descendenţei familiale depindea, aşadar, de statutul atribuit celei cu care era asociat regele. Dacă era socotită o simplă concubină, băieţii ei erau bastarzi, astfel că rivalii Capetienilor îşi puteau îngădui orice speranţă: William cel Roşcovan, ne spune Suger, „considera că dreptul fiilor Bertradei la succesiune era nul”. Dar, dacă a doua căsătorie era considerată legală, primejdia lipsei de

moştenitori se îndepărta – şi înţelegem de ce Filip, care putea foarte bine să-şi satisfacă în alt chip plăcerea pe care o avea poate de Bertrade, s-a zbătut atâta pentru ca nunta să fie strălucită, legiuit consfinţită, şi că a refuzat s-o îndepărteze, fie şi în aparenţă, pe mama feciorilor lui mai mici până când cel mare n-a făcut dovada puterilor sale trupeşti. Este posibil ca pasiunea să-l fi determinat s-o reţină pe această femeie. Este însă cert că datoria lui, datoria lui de principe, îl obliga s-o păstreze în ciuda a orice. Cum să ne închipuim că omul acesta, de aproape cincizeci de ani, ajuns la vârsta la care au murit, în epoca despre care vorbim, toţi regii Franţei, fără excepţie, nu se temea de infern, nu dorea ca, din trupească plăcere căreia i se deda – şi desigur nu fără desfătare –, păcatul să fie oficial izgonit prin intervenţia prelaţilor? El nu se socotea vinovat şi nu era socotit vinovat.

Evenimentul pe care l-am povestit până aici, în maniera vechilor istorici, nu mă interesează în sine. îl folosesc pentru ceea ce dezvăluie. Vâlva pe care a provocat-o a făcut, cum se întâmplă de obicei în cazul unor astfel de zguduiri, să iasă la lumină ceea ce de obicei rămâne ascuns. Evenimentul răscoleşte zonele din adânc. Vorbindu-se mult, în privinţa lui, de insolit, se ajunge şi la a pomeni, în treacăt, lucrurile obişnuite ale vieţii, despre care altfel nu se spune un cuvânt, despre care nu se scrie şi la care, din pricina aceasta, istoricul nu poate ajunge. Povestirea mea – o povestire critică – mă ajută să formulez în mod convenabil chestiunea care mă interes* ază: cum se căsătoreau oamenii, acum opt sau nouă secole, în Europa creştinată?

Caut, considerând-o din diferite unghiuri, să descop în cum funcţiona societatea căreia i se spune feudală. Ceea ce mă duce în chip firesc la cercetarea căsătoriei. Pentru că rolul ei este fundamental în orice structură socială, îndeosebi în aceasta, pe care o observ de atâţia ani. Într-adevăr, prin instituţia matrimonială, prin regulile care prezidează alianţele, prin modul în care sunt aplicate aceste reguli, societăţile umane, chiar acelea dintre ele

care se vor cele mai libere şi care îşi fac iluzia că aşa şi sunt, îşi guvernează viitorul, caută să se perpetueze prin menţinerea structurilor lor, în funcţie de un sistem simbolic, de imaginea pe care aceste societăţi şi-o fac în privinţa propriei lor perfecţiuni. Riturile căsătoriei sunt instituite pentru a reglementa o bună ordine în repartizarea femeilor în rândul bărbaţilor, pentru a disciplina competiţia masculină din jurul lor, pentru a oficializa, pentru a socializa procreaţia. Desemnându-i pe taţi, aceste rituri adaugă o nouă filiaţie celei materne, singura evidentă. Ele disting de celelalte uniunile licite, atribuie copiilor care se nasc din ele statutul de moştenitori, adică le conferă strămoşi, un nume, un număr de drepturi. Căsătoria dă o bază relaţiilor de rudenie, dă o bază întregii societăţi. Ea reprezintă cheia de boltă a edificiului social. Cum să înţeleg feudalitatea dacă nu văd limpede normele conform cărora cavalerul îşi alegea soţia?

În mod necesar făţişă, publică, însoţită de un ceremonial şi de o sumedenie de gesturi şi de formule, căsătoria, înăuntrul sistemului de valori, se situează la joncţiunea dintre material şi spiritual. Prin ea, transmiterea avuţiilor din generaţie în generaţie se află reglementată; ea susţine, prin urmare, „infrastructurile”; şi nu este disociabilă de acestea – ceea ce face ca rolul instituţiei matrimoniale să varieze în funcţie de locul pe care îl deţine moştenirea în raporturile de producţie, ca acest rol să nu fie acelaşi nici măcar la toate nivelurile ierarhiei averilor şi ca, la limită, să nu mai aibă niciun rol pentru sclavi sau pentru proletari care, nedeţinând patrimoniu, se împerechează în chip natural, însă nu se căsătoresc. Totuşi, dat fiind că legătura conjugală ordonă activitatea sexuală – sau mai degrabă partea procreativă a sexualităţii –, ea ţine şi de domeniul misterios, tenebros, al forţelor vitale, al pulsiunilor, adică de domeniul sacrului. Codificarea care o reglementează depinde, prin urmare, de două ordini, cea profană şi, să zicem, cea religioasă. În mod obişnuit, cele două sisteme de reglare se ajustează unul la celălalt şi se sprijină reciproc. Dar sunt şi momente

când ele încetează să fie de acord. Discordanţa aceasta temporară impune practicilor matrimoniale să se modifice, să evolueze către un nou echilibru.

Povestea lui Filip I stă pildă: două concepţii despre căsătorie se opuneau în chip violent, în creştinătatea latină, în preajma anului 1100. În acest moment, a ajuns la deplină acuitate un conflict al cărui rezultat a fost instalarea unor uzanţe care au rămas aproape neschimbate până în zilele noastre, pana în această nouă fază de dezbateri, de mutaţii, pe care suntem pe cale s-o trăim. În vremea regelui Filip, o structură nu era deloc uşor de înlocuit. Încerc să-mi dau seama de ce şi cum. De vreme ce această criză provine din aceeaşi mişcare de ansamblu care duce atunci la transformarea relaţiilor sociale, în realitatea şi în năzuinţele lor, de vreme ce această cercetare a mea o prelungeşte direct pe cea pe care am făcut-o cu privire la cele trei „ordini”, la cele trei categorii funcţionale ale societăţii, pentru că este complementul ei, o situez în acelaşi cadru: Franţa de Nord în secolele al XI-lea şi al XII-lea. Numai că, de asta data, îmi restrâng câmpul de observaţie la societatea „bună”, la lumea regilor, a principilor, a cavalerilor – convins totuşi că actele de comportare şi poate riturile nu erau cu totul asemănătoare pentru locuitorii de la ţară şi de prin târguri. Însă, pentru o primă abordare a problemei pe care o pun, condiţiile travaliului istoric mă obligă la această restricţie: de îndată ce părăseşti subţirea pătură socială la care mă refer, obscuritatea devine impenetrabilă.

Şi chiar la nivelul propus, obscuritatea este foarte densă. Obiectul studiului meu – practica mariajului – este, din trei motive esenţiale, foarte greu de lămurit. Întâi, pentru ca folosirea scrierii – măcar a celei îngrijite, de la care se aşteaptă să reziste la uzura timpului – rămânea încă excepţională. Ea slujea mai ales să fixeze nişte ritualuri, să formuleze dreptul, să enunţe principii morale. Astfel că mi se arăta aproape numai suprafaţa, partea cea mai dură a carapacei ideologice care îndreptăţeşte actele mărturisite şi sub care sunt ascunse acţiunile care se cuvin

tăinuite. Ceea ce întrezăresc ţine exclusiv de buna conştiinţă. Al doilea obstacol: toţi martorii pe care îi aud sunt, cum am mai spus, oameni ai Bisericii. Sunt bărbaţi, celibatari sau străduindu-se să treacă drept celibatari, manifestând prin însăşi profesiunea lor repulsie faţă de sexualitate şi mai cu deosebire faţă de femei, oameni care nu au experienţa căsătoriei sau care nu spun nimic despre ea şi care propun o teorie capabilă să întărească puterea pe care o revendică. Mărturia lor nu este, prin urmare, cea mai sigură referitoare la dragoste, la conjugalitate, la practici, nici măcar cealaltă morală pe care o acceptau laicii. Clericii ori o arată ca fiind identică cu a lor; ori, vorbind de imoralitate, îi neagă existenţa. Trebuie să mă resemnez: ceea ce se poate percepe din conduitele matrimoniale parvine din exterior, cel mai adesea privite în negativ, prin intermediul unor condamnări sau al unor admonestări în vederea schimbărilor. Din fericire, între anul o mie şi începutul secolului al XIII-lea, textele care mă informează devin, încetul cu încetul, tot mai numeroase, mai bogate în informaţii; ca urmare a unei laicizări progresive a culturii înalte, ele lasă să străbată mereu mai mult din ceea ce gândeau, din ceea ce făceau cavalerii. Voi urmări deci în cercetarea mea firul cronologic şi această primenire care face ca imaginea să se precizeze şi să se coloreze. Fără a spera totuşi de a avea acces, în afara cadrelor formale, la mult mai mult decât la anecdotică. Ultima piedică: primejdia de anacronism. Interpretând aceste norme vagi, trebuie să fiu atent să nu transfer în trecut, umplând golurile cu imaginaţia, ceea ce mă învaţă timpul de azi. Pentru că oamenii aceştia ale căror moravuri le examinez sunt strămoşii mei, iar modelele de comportament a căror statornicire o urmăresc au dăinuit până la mine. Căsătoria despre care vorbesc este căsătoria mea şi nu sunt cu totul sigur că mă pot detaşa de sistemul ideologic pe care ar trebui să-l demistific. Toate acestea mă privesc. Sunt eu lipsit de pasiune? Trebuie, fără încetare, să fac un efort pentru a restitui diferenţa, pentru a nu strivi, între obiectul cercetării şi mine, mileniul care

mă separă de el, această densitate de timp care, trebuie să accept acest lucru, acoperă cu o opacitate insondabilă aproape tot ce aş dori să ştiu.

II

Morala preoţilor, Morala războinicilor

Pentru că văd totul prin ochii preoţilor, mi se pare corect să dispun de la bun început ecranul asupra căruia se proiectează în mod inevitabil imaginea pe care încerc s-o discern: concepţia ecleziastică a instituţiei matrimoniale. La prima vedere, ea apare complexă: nu exista o atitudine comună a întregii Biserici; în adunările de prelaţi, pe vremea lui Filip I, se înălţau glasuri discordante. Într-adevăr, teoria se alcătuise încetul cu încetul, printr-o strădanie sinuoasă, şovăielnică, în timpul căreia, de-a lungul veacurilor, texte contradictorii se acumulaseră în straturi succesive. Este totuşi adevărat că teoria se înalţă pe o temelie: mesajul, cuvântul lui Dumnezeu, un număr mic de cuvinte. Cuvintele acestea le aveau în memorie toţi episcopii din secolul al XI-lea.

Câteva dintre ele sunt extrase din *Vechiul Testament*, din *Cartea Facerii*. Pot fi citite în a doua povestire a creaţiunii. Ele enunţă patru propoziţii majore:

1. „Nu este bine ca bărbatul să fie singur”. Dumnezeu a vrut ca specia umană să fie bisexuată şi ca cele două sexe să se unească.

2. Dar aceste sexe el le-a creat inegale: „Să-i dăm un ajutor (*adjutorium*) potrivit pentru el (*simile sibi*)” Bărbatul a apărut primul; el păstrează întâietatea. El însuşi este făcut după chipul lui Dumnezeu. Femeia nu este decât un reflex, secund, al acestei imagini. „Carne din carnea lui Adam”, trupul Evei a fost plăsmuit din cel al bărbatului. Ceea ce îl situează într-o poziţie minoră.

3. Aceste două trupuri sunt menite să se confunde: „Va lăsa omul pe tatăl său şi pe mama sa şi se va uni cu femeia lui şi vor fi [din nou] un trup”: căsătoria duce la unitate.

4.

4. Totuşi, căsătoria nu aboleşte inegalitatea: de

obârşie minoră, femeia este fragilă. Datorită ei, bărbatul a fost izgonit din Paradis. Perechea este osândita de atunci la copulaţii imperfecte, nu se mai poate iubi fără ruşine, iar femeia suferă o pedeapsă suplimentară, dominaţia bărbatului şi durerile facerii.

Învăţătura lui Iisus se sprijină pe acest text iniţial. Câteva cuvinte reproduse de evangheliile sinoptice dau răspuns, în ceea ce priveşte practica mariajului, la două întrebări precise. Obiceiul care îl autoriza pe soţ să-şi repudieze soţia îi nedumerea pe discipoli: referindu-se la *Cartea Facerii*, Iisus proclamă indisolubilitatea căsătoriei: „Ce a împreunat Dumnezeu omul să nu despartă”. (*Matei*, XIX, 6); repudierea este astfel formal proscrisă, cu o singură excepţie: „În afară de pricină de desfrânare [a femeii]”. Aşa cum au fost transmise de Matei, aceste cuvinte ne lasă să credem că Iisus, ca toţi bărbaţii din vremea lui, consideră că adulterul femeii este mai grav decât al bărbatului. Totuşi, dacă ne raportăm *a.* – *Evanghelia după Marcu* (X, 12), ne este îngăduit să afirmăm că, pentru Iisus, responsabilitatea celor doi soţi era egală. Imediat după enunţarea principiului indisolubilităţii, discipolii l-au întrebat din nou: „Dacă astfel este pricina omului cu femeia, mai este de folos să se însoare?” (*Matei*, XIX, 10). Întrebare în aparenţă foarte circumscrisă, dar ale cărei limite pot fi indefinit lărgite. De vreme ce împărăţia Cerurilor se identifică cu Paradisul regăsit, cel care vrea să trudească la restatornicirea lui pe pământ nu trebuie să-şi comprime solicitările trupului, să-şi restrângă activitatea sexuală, să renunţe la căsătorie? Răspunsul lui Rabi a fost ambiguu: „Sunt fameni care s-au făcut fameni pe ei înşişi, pentru împărăţia Cerurilor. Cine poate să înţeleagă – să înţeleagă”.

Primii conducători ai sectei au reţinut aceste cuvinte. Urmând îndemnurile lui Iisus, ei s-au împăcat cu lumea aşa cum este, dând Cezarului ce este al Cezarului. „Aşa cum l-a chemat Dumnezeu pe fiecare, astfel să umble. Te-ai legat cu femeie? Nu căuta dezlegare. Te-ai dezlegat de femeie? Nu căuta femeie”. (I *Corinteni*, VII, 17 şi 27) Totuşi, Pavel

adaugă (I *Cor.*, VII, 19): „[însemnat este] să urmezi poruncile Domnului”. Întemeiată pe aceste comandamente, s-a instituit o reglementare în sânul *ecclesiei* primitive. Ea se sprijinea pe acest fapt, pus în evidenţă de povestirea Facerii lumii: subordonarea iniţială, necesară, a femininului. Petru şi Pavel sunt de acord să spună fără încetare femeilor: „Supuneţi-vă bărbaţilor voştri” (*Petru*, I, III, 1); „Femeile să se supună bărbaţilor lor ca Domnului”. (*Efeseni*, V, 21); „Femeilor, supuneţi-vă bărbaţilor voştri”. (*Coloseni*, III, 18). Una dintre funcţiunile căsătoriei este tocmai aceea de a ordona această inegalitate: între soţ şi soţie trebuie să se transfere, cu o treaptă mai jos, aşa cum se transferă între superior şi inferior la diferitele niveluri ale ierarhiilor cereşti şi pământeşti, relaţia dintre Dumnezeu şi Adam. Bărbatul o domină pe femeie, el trebuie „să aibă drag de ea”, ea trebuie să-l „respecte”. Voi, bărbaţilor, de asemenea, trăiţi „înţelepţeşte” cu femeia voastră, ca fiind făptură mai „slabă” (*Petru*, I, III, 7); „Bărbaţii sunt datori trupurilor lor. Cel ce-şi iubeşte femeia pe sine se iubeşte”.(*Efeseni*, V, 28); „Fiecare aşa să-şi iubească femeia, ca pe sine însuşi”. (*ibid*. V, 33). Ar trebui ca în perechea conjugală să ajungă la desăvârşire *caritas*, această circulaţie deplină a iubirii care se răspândeşte şi se întoarce la obârşia ei şi prin care universul întreg este adus în fiinţă; atunci căsătoria ar apărea ca refracţia a ceea ce îl uneşte pe Creator cu creatul, pe Dumnezeu cu Biserica lui. Sfântul Pavel afirmă acest lucru: femeile sunt „supuse soţului lor tot aşa cum sunt supuse Domnului; într-adevăr, soţul este mai-marele soţiei sale aşa cum Hristos este mai-marele Bisericii. Iubiţi-le pe femeile voastre aşa cum Hristos a iubit Biserica”. Este vorba de mai mult decât de o metaforă, este vorba de o sublimare. Ea conferă mai multă rigoare preceptului de indisolubilitate. Vorbind în numele Domnului, Pavel porunceşte: „Femeia sa nu se despartă de bărbat; tot aşa, bărbatul să nu-şi lase femeia”. (I *Corinteni*, VII, 10 – 11).

Totuşi „vremea s-a scurtat”. Omenirea trebuie să se pregătească pentru întoarcerea lui Hristos. Prin urmare,

„bine este pentru om să nu se atingă de femeie” (I *Cor.*, VII, 1); „Bine este pentru ei să rămână ca mine” (*ibid.*, 8), le spune Pavel celibatarilor; văduva „va fi mai fericită dacă rămâne aşa” (*ibid.*, 40); „Cel ce [nu-şi] mărită fecioara şi mai bine face” (38); „Socotesc deci că aceasta este mai bine pentru nevoia ceasului de faţă [păstrarea fecioriei]” (26). N-a venit ceasul „să ne dăruim întru totul Domnului”? însă „cel ce s-a căsătorit se îngrijeşte de cele ale lumii, cum să placă femeii; şi este împărţit” (33, 55). Desigur, căsătoria nu este interzisă. Ea este însă tolerată, ca un rău mai mic. Este o „concesie” (6), acordată „din cauza desfrânării” (2) celor care „nu se pot stăpâni”. „Fiindcă mai bine este să se căsătorească decât să ardă” (8), deoarece Diavolul vă ispiteşte „din pricina neînfrânării voastre” (5). Bărbatul este autorizat să-şi ia nevastă ca să nu păcătuiască: lucrul acesta îl constrânge să se folosească precaut de căsătorie. Să se abţină măcar „pentru un timp”, ca să se îndeletnicească „cu postul şi cu rugăciunea” (5). Aceasta este învăţătura Scripturii.

În Biserica primitivă, care se înfiripa în sânul formaţiunii culturale elenistice, tendinţa ascetică s-a accentuat, la început mai ales sub influenţa riturilor sacrificiale uzuale în alte secte. Îndată ce taina euharistiei a fost gândită ca un sacrificiu, s-a afirmat necesitatea pentru participanţi a unor purificări prealabile şi, pentru oficiant, aceea a *continenţei*, dacă nu chiar a fecioriei. Ceea ce în prima *Scrisoare către Corinteni* era un sfat devine o exigenţă. A mai jucat un rol şi morala proprie filosofilor: ea îi autoriza să se folosească de femei pentru satisfacţii ocazionale; dar îi înstrăina de la căsătorie, deoarece aceasta deranjează contemplaţia şi tulbură sufletul; mai bine curtezana decât soţia. În sfârşit, şi mai ales, gândirea creştină a fost antrenată de puternicul curent care, în oraşele Orientului, îi îndemna pe intelectuali să-şi reprezinte universul ca pe câmpul unei înfruntări între materie şi spirit, să-şi reprezinte tot ce ţine de viaţa carnală ca aparţinând împărăţiei răului. În felul acesta, a devenit şi mai vie repulsia faţă de copulaţie, de

secreţiile corporale, de procreaţie şi, prin urmare, faţă de căsătorie. Era oare cu putinţă să te înalţi spre lumină fără să te desprinzi de trup? Mici grupuri de oameni desăvârşiţi, călugării, s-au dus în deşert, s-au închis faţă de lume, profesând oroarea de femeie. Scrierile atribuite apostolilor Andrei, lui Titus, discipol al lui Pavel, au propagat această morală a refuzului. Celebrând puritatea Sfintei Tecla, trăiau în visul unor uniri destrupate, al unor împreunări spirituale, ca acelea ale îngerilor.

Atitudini de felul acesta au moştenit Părinţii Bisericii latine. Sfântul Ieronim nu are nicio îndoială: Adam şi Eva şi-au păstrat fecioria în Paradis. Trupurile lor nu s-au unit decât după cădere, după ce au fost blestemaţi. Toate căsătoriile sunt, aşadar, blestemate. Nimic nu îndreptăţeşte căsătoria în afară de faptul că slujeşte la repopularea cerului prin zămislirea de fecioare. „Dacă n-ar fi căsătoria, n-ar exista nici virginitatea”. Însă, în sine, căsătoria este un rău. Fornicator prin forţa lucrurilor, soţul devine pe deasupra şi adulter dacă se întâmplă să-şi iubească soţia cu oarecare căldură: face din ea o prostituată. *În Adversus Jovinianum* [*împotriva lui Iovinian*], toate armele unei lupte înverşunate împotriva femeii şi a căsătoriei au fost strânse la un loc de Ieronim. De el este foarte aproape Grigore cel Mare, a cărui influenţă s-a dovedit însă incomparabil mai puternică. A fost fără încetare citit şi recitit în mănăstiri şi în anturajul episcopilor. Pentru Grigore, societatea umană, sub ocârmuirea „prelaţilor”, se împarte în două: o elită, grupul „continenţilor”, al celor care se stăpânesc, care se împotrivesc ispitelor cărnii, şi un rebut, format din toţi cei „uniţi prin căsătorie”, din bărbaţii şi femeile care n-au refuzat cununia. Inferiori, vrednici de dispreţ, pentru că legătura matrimonială este ineluctabil pângărită. Pângărită de plăcere. De la păcatul lui Adam, pentru că omul nu-şi pune frâu, pentru că spiritul său nu mai e stăpân pe trup, nu mai există, din păcate, copulaţie fără plăcere. De atunci încoace, legea de obârşie a căsătoriei se află „încălcata” 1. A te căsători este o greşeală. Hotarul dintre rău şi bine

trece între „cei uniţi prin căsătorie” şi „continenţi”.

Sfântul Augustin este mai puţin sever. De bună seamă, este şi el convins că, în om, se duce o luptă necontenită între voinţa luminată de inteligenţă şi impulsurile libidinale. Iar, atunci când meditează asupra textului din *Cartea Facerii*, recunoaşte în Adam, ca şi Sfântul Ambrozie, partea spirituală a condiţiei umane, iar în Eva, partea de senzualitate. Diavolul a biruit atunci când a izbutit să se înstăpânească asupra spiritului, slăbindu-l prin mijlocirea trupului. O întreagă latură a gândirii augustiniene este dominată de dualism: răul vine de la trup, aşadar de la femeie, inferioară şi carnală; ca şi Ieronim, ca şi Grigore, Augustin îi situează pe cei „uniţi prin căsătorie” mult mai prejos decât pe continenţi, pe treapta cea mai de jos a ierarhiei meritelor. Cu toate acestea, admite că omul, împins de păcatul originar către concupiscenţa, în mod ineluctabil rea, îşi păstrează puterea de a se împotrivi acestei invazii malefice. El ajunge la aceasta prin căsătorie, formă mai puţin imperfectă a copulaţiei. Păcatul pe care îl constituie actul sexual, mortal în cadrul fornicaţiei, devine venial în cadrul căsătoriei: el poate fi răscumpărat. Augustin deplasează astfel limita dintre rău şi bine: ea nu-i mai separă pe cei uniţi prin căsătorie de cei continenţi, ci pe fornicatori de cei uniţi prin căsătorie. Căsătoria are şi părţile ei bune. Ea este buna, întâi de toate, pentru că îi face pe oameni să se înmulţească şi îngăduie astfel repopularea Paradisului, înlocuindu-i pe îngerii căzuţi cu oameni aleşi; este bună mai ales pentru că este un mijloc de a ţine în frâu senzualitatea, adică pe femeie. În Paradis – scrie Augustin –, răul a venit prin aceea că dorinţa a pătruns „în acea parte a sufletului care ar fi trebuit să rămână supusa raţiunii, aşa cum femeia este supusa bărbatului”. Prin căsătorie, poate fi restabilită ierarhia originară, dominarea cărnii de către spirit. Cu condiţia, fireşte, ca soţul să nu aibă slăbiciunea lui Adam şi ca, spre deosebire de acesta, el să fie cel care domneşte asupra soţiei sale.

S-a înrădăcinat sentimentul, obsedant, că răul vine

de la sex. Aşa se explică atâtea interdicţii de timpuriu impuse de cârmuitorii Bisericii latine. Ce altceva a fost penitenţa decât, mai ales, hotărârea de a refuza plăcerea sexuală? Starea de penitent, „ordinul" special în care Filip I şi Bertrade au intrat la Paris, în 1105, când au păşit, desculţi, către prelaţi, impune în primul rând asemenea abstinenţă. În afara acestei situaţii de excepţie în care sunt situaţi marii păcătoşi, soţii sunt neîncetat îmbiaţi să se stăpânească, ameninţaţi că, dacă nu se păzesc, vor zămisli monştri sau măcar nişte copii pricăjiţi. Trebuie să stea departe unul de celălalt în timpul zilei, bineînţeles, dar şi în nopţile care precedă duminicile şi zilele de sărbătoare, din cauza solemnităţilor, miercurea şi vinerea, din pricina penitenţei, şi apoi de-a lungul tuturor celor trei posturi mari, trei perioade de câte patruzeci de zile înainte de Paşti, înainte de înălţarea Sfintei Cruci, în septembrie, şi înainte de Crăciun. De asemenea, soţul nu trebuie să se apropie de femeia lui în timpul menstruaţiilor, nici timp de trei luni înainte de naştere, nici patruzeci de zile după aceea. Pentru a se deprinde să fie stăpâniţi, li se prescrie tinerilor căsătoriţi să rămână puri în timpul celor trei nopţi care urmează căsătoriei. În sfârşit, cuplul ideal este, se înţelege, acela care, prin hotărâre comună, se constrânge la castitatea totală. În primele secole, cârmuitorii Bisericii latine au renunţat aproape toţi la căsătorie, ca la un lucru respingător. L-au alungat cât mai departe cu putinţă de zona sacrului.

Vremea carolingiană a fost, în regiunea pe care m-am hotărât s-o observ, un moment de vie fertilitate culturală. Reflecţia asupra textelor patristice a luat un nou avânt, iar acest avânt a avut atâta amploare că îi antrena, până şi în anul o mie, pe cei mai buni oameni ai Bisericii. În era carolingiană, s-au constituit rezervele de cărţi de care se foloseau Yves de Chartres şi confraţii săi. Momentul acesta a fost şi cel al unei reorânduiri a societăţii prin conlucrarea, mai strânsă decât a fost vreodată în istoria culturii noastre, dintre puterea spirituală şi cea temporală. Din clipa în care regele francilor a fost sfinţit, încorporat

prin ritul acesta în comunitatea episcopilor, el s-a simţit dator să facă aplicate principiile enunţate de aceştia. Moderându-le însă. Obligându-i pe confraţii săi prelaţi să rămână cu picioarele pe pământ. Colaborarea dintre cele două puteri a făcut să se retragă valul de ascetism şi dezgustul pe care îl inspira instituţia matrimonială. Oamenii studioşi continuau să citească, să copieze textele lui Ieronim şi Grigore. Dar îi vedem neglijând *Adversus Jovinianum*, îndreptându-şi atenţia către textele augustiniene, meditând la ceea ce ar putea fi bun în căsătorie. Cu grija să-i călăuzească spre bine pe laici, episcopii şi-au dat seama că n-ar ajunge la niciun capăt inculcându-le aversiunea pentru starea conjugală, ci că, dimpotrivă, celebrând starea aceasta, propunând-o drept cadru posibil al unei existenţe virtuoase, şi-ar atinge ţelul. Pentru a consolida bazele societăţii laice, ei s-au străduit să dea un bun temei moral căsătoriei2.

La Paris, în 829, conducătorii Bisericii france se află întruniţi înjurai împăratului Ludovic cel Pios. Fiul lui Carol cel Mare ocupă, în centru, locul lui Iisus. Cu zece ani mai înainte, el a procedat la reformarea corpului ecleziastic. Acum se îndeletniceşte cu orânduirea părţii profunde a societăţii. Luând drept model Roma, o Romă reînviată în închipuire, Roma lui Constantin, împăratul ascultă părerile înţelepţilor. El va transmite aceste consemne celor „puternici”, celor care ţin în numele lui paloşul şi care vor constrânge poporul să se poarte cum se cuvine. În felul acesta, corpul social regenerat va reveni la formele pe care le voieşte Domnul. Iluminaţi de spirit, episcopii vorbesc. Discursul lor, destinat laicilor, se referă evident la căsătorie. S-a păstrat un rezumat, un punctaj alcătuit din opt propoziţii. Iată-le3:

1. „Laicii trebuie să ştie că legătura căsătoriei a fost instituită de Dumnezeu” (din capul locului, instituţia matrimonia la este consfinţită prin referinţă la textul din *Genezã*).

2. „Nu trebuie să se încheie căsătorie în vederea plăcerii, ci datorită dorinţei de a avea urmaşi” (referinţa

este aici la

Sfântul Augustin: procreaţia îndreptăţeşte căsătoria).

3. „Virginitatea trebuie păstrată până la căsătorie”.

4. „Cei care au soţie nu se cuvine să aibă concubină” (este însă limpede că bărbaţilor necăsătoriţi acest lucru le este îngăduit).

5.

5. „Laicii trebuie să ştie cum să-şi iubească soţia întru castitate; ei sunt datori s-o onoreze ca pe o fiinţă mai slabă”.

6. „Actul sexual cu soţia netrebuind să fie săvârşit în vede rea plăcerii, ci în aceea a procreării, bărbaţii trebuie să se abţină de la a se apropia de soţia lor în timp ce aceasta este însărcinată”.

7. „Cum spune Mântuitorul, în afară de păcatul de fornicaţie, femeia nu trebuie repudiată, ci mai degrabă suportată;

Iar cei care, după ce şi-au repudiat soţia din această pricină, îşi iau altă soţie sunt socotiţi, potrivit spusei Mântuitorului, drept adulteri”.

8. „Creştinii sunt datori să se ferească de incest”.

Morala matrimonială pe care preoţii o inculcă laicilor, adică celor „mari”, este o morală de bărbaţi, propovăduită bărbaţilor, singurii responsabili. Ea rezida în trei precepte: monogamie, exogamie, reprimarea plăcerii. Restul, obligaţia femeii de a rămâne fecioară până la nuntă, a bărbatului de a-i fi dragă soţia, de a o onora, apare ca un prisos.

Acest text foarte simplu a fost curând dezvoltat de episcopul de Orléans, Jonas, într-un tratat, *Despre buna rânduială a laicilor*, cartea este una dintre acele oglinzi puse în faţa ochilor principilor, ca să-şi recunoască defectele, să şi le îndrepte şi să fie astfel mai în măsură de a-şi îndeplini misiunea: aceea de a da pildă poporului. Scrierea este, din punct de vedere pedagogic, excelentă. Unor *bellatores*, a căror funcţie este militară, Jonas le propune o luptă, lupta împotriva păcatelor, şi le făgăduieşte bucuria pe care o simt luptătorii în serile de

biruinţă. Pentru el, căsătoria este una dintre armele de care trebuie să te foloseşti în asemenea bătălii: cea mai folositoare, pentru că este o luptă împotriva celui mai primejdios adversar: pofta sexuală. Căsătoria este un leac, instituit pentru a vindeca de patima trupească. Leac eficace, dar periculos, care trebuie folosit cu prudenţă. Războinicul, dacă abuzează de el, îşi pierde vlaga. Jonas predica, în mod discret, o morală de stat, adaptată unei categorii sociale anume. Ea nu impune, aşa cum impune călugărilor, aşa cum impune clericilor, abstinenţa, ci măsura. Nicio interdicţie: doar moderaţie. Lucru care ţine de igienă, cea a trupului şi, implicit, cea a sufletului.

Jonas de Orléans îşi pune întrebări privitoare la valorile conjugalităţii. Cititor al Sfântului Augustin, dar şi al lui Cicero, el aşază între aceste valori *amiciţia*. Prietenie, adică fidelitate, acea virtute a bunilor supuşi care dă putere statelor. De la prietenie trece la căsătorie, la dragoste, recunoaşte în căsătorie imaginea uniunii mistice dintre Dumnezeu şi creatură. Însă fără a uita că ea este totodată imaginea, suportul ordinii politice. Realismul acestor păstori de suflete care se străduiesc, împreună cu principii, să pună frâu neorânduielilor.

Aşadar, starea conjugală este bună. Dar în diferite grade, pe care Jonas le distinge. Pe treapta de jos, disciplinând pulsiunile primare, căsătoria este o simplă concesie făcută naturii păcătoase; ca atare, este tolerată. Se merge mai departe, este recomandată atunci când scopul ei este procreaţia. Ar fi înălţată până la nori dacă, tot conţinutul ei sexual o dată evacuat, ar deveni „o societate fraternă”. Numai că această desăvârşire este de neatins: în lumea noastră de jos, voluptatea nu poate fi exclusă total din actul procreator şi nici căsătoria nu poate fi „fără păcat”. Inevitabil este transferul despre care vorbeşte Grigore cel Mare. Cel puţin răul poate fi răscumpărat prin penitenţe adecvate. El poate fi restrâns prin exerciţii de abstinenţă. Dojenit de episcopul său, principele cel bun trebuie să se întreacă pe sine, să se apropie de *honesta copulaţio*, să se antreneze, cu acest

manual în mână, să trăiască viaţa lui de om căsătorit într-un fel mereu mai conform voinţei divine, şi prin aceasta mereu mai folositor menţinerii ordinii publice.

După treizeci de ani, ordinea aceasta se şubrezea. În Franţa de Nord, renaşterea culturală era la apogeul ei, în timp ce edificiul politic se dezagrega. Renaştere şi dezagregare ce dădeau de gândit oamenilor Bisericii, mai ales din pricina pericolelor crescânde. Astfel, când Hinemar, arhiepiscop de Reims, a tratat, foarte pe larg, despre conjugalitate, el a arătat-o în primul rând ca un meterez împotriva violenţelor. Reţin două dintre scrierile sale, una *Despre divorţ*, cealaltă *Despre împiedicarea raptului*. Aceasta din urmă este un discurs despre pace, reflex pe pământ al Ierusalimului ceresc, pacea pe care regele şi episcopii au împreună sarcina s-o restaureze. Iată pacea sfărâmată, spulberată de erupţia lăcomiei de a înşfacă. Este un cusur specific masculin, aşa cum masculină este virtutea puterii, a cărei formă rătăcită este violenţa: bărbatul este, prin însăşi natura sa, răpitor, de bunuri şi mai ales de femei. Reîntoarcerea la ordine cere, aşadar, ca să fie reîntărit „pactul conjugal”, prin care se înfăptuieşte în chip paşnic distribuirea femeilor: trebuie, prin urmare, să fie puse la mare cinste riturile civile, profane, prin care se încheie matrimo-niul: formalităţile preliminare de celebrare a căsătoriei – ceea ce latina numeşte *desponsatio*, primul act al procedurilor matrimoniale, înţelegerea între logodnic şi logodnică sau mai degrabă între părinţii respectivi. Hinemar afirma acest lucru, îndeosebi în celălalt tratat, *De divorţio*[4]: legătura se înfăptuieşte potrivit „legilor lumeşti”, conform „obiceiurilor umane”. Arhiepiscopul vede în căsătorie ceea ce este cu adevărat: o instituţie socială, ţinând de legea naturală: o „asociere” ai cărei părtaşi sunt inegali: „Între soţ şi soţie se statorniceşte o relaţie sufletească (*dilectio*) excelentă, primordială, numai ca în această unire conducerea (*praelatio*) îi revine bărbatului; supunerea (*subiectio*) – femeii”. Bărbatul este *praelatus*: el comandă. Totuşi, din ierarhie decurge complementaritatea, într-

adevăr, asemenea lunii şi soarelui, asemenea apei şi focului, principiul feminin şi cel masculin se corectează reciproc prin îmbinarea deficienţelor. În căsătorie, şiretenia femeii se atenuează, odată cu brutalitatea bărbatului, în felul acesta, se poate naşte armonia. Progenitura îi este rodul, izvor de bucurie şi perpetuare a cuplului. Reapare aici factorul religios, morala augustiniană insinuându-se însă înăuntrul unei armături pur profane.

Concepţia aceasta, foarte „renascentistă", impregnată de amintiri romane, menţine într-adevăr căsătoria în competenţa jurisdicţiei civile. Hinemar aminteşte5 o întâmplare la care a asistat în palatul d'Attigny, pe vremea lui Ludovic cel Pios.

În faţa adunării celor mari, o femeie a venit să se acuze: ea îşi mărturisea păcatul, însă îi cerea împăratului să facă dreptate în privinţa „lucrurilor indecente" – Hinemar nu spune mai mult – care se petrecuseră între ea şi soţul ei. Ludovic a considerat că trebuie să supună cazul episcopilor reuniţi atunci în conciliu. Aceştia şi-au declinat însă competenţa, abordând litigiul „laicilor şi celor doi soţi […]. Lucrul acesta a plăcut nobililor – adaugă Hinemar – pentru că în felul acesta le rămânea dreptul să-şi judece soţiile". În realitate, în Franţa de Nord a secolului al IX-lea, căsătoria era dintre acele lucruri în care preoţii nu se amestecau decât de departe. Nicio menţiune de binecuvântare nupţială în texte, doar dacă e vorba de regine şi neconstituind în aceste cazuri decât un element al ritualului încoronării, al consacrării: astfel, cu prilejul căsătoriei Judithei, fiica lui Carol cel Pleşuv, care lua de bărbat, în 856, un rege saxon (Hinemar a fost organizatorul acestei ceremonii) şi cu prilejul căsătoriei Ermentrudei, care se mărita, în 866, chiar cu Carol cel Pleşuv. Episcopul de Bourges a interzis clericilor de sub jurisdicţia lui să participe la căsătorie. „Căsătoria", ce-i drept, care urma acordului prenupţial, celebra, în râsete şi în beţie, unirea trupurilor. Însă, când avea loc o *desponsatio*, încheierea pactului, ceremonie mult mai

decentă, nu constatăm, cu excepţia diocezelor de Orléans şi de Bale, ca prezenţa preoţilor să fi fost cerută. Riturile care instituiau conjugalitatea se situau în „pătura populară”, sau mai bine zis pe versantul profan al culturii: cronicile carolingiene, vorbind de căsătoriile princiare, nu evocă decât nişte petreceri şi alaiul care o duce pe mireasă până la patul nupţial. Hinemar, excelent cunoscător ai dreptului, defineşte căsătoria prin formele ei civile, referindu-se la tradiţia romană clasică: *copula* căsătoriei civile – spune el – se stabileşte „între persoane libere şi de rang egal [...] femeia liberă fiind încredinţată soţului prin decizie paternă, înzestrată potrivit legii şi onorată printr-o cununie publică”, iar *commixtio sexuum*, contopirea sexelor, desăvârşeşte uniunea6. Nu se face nicio menţiune privitoare la rugăciuni sau la vreo intervenţie ecleziastică.

Numai că, îţi cursul acestei perioade a istoriei creştine, reflecţia teologică deriva nemijlocit din liturghie. Ea a fost fecundă, în privinţa botezului, a euharistiei, a penitenţei. În privinţa căsătoriei, a rămas blocată, pentru că nu exista liturghie matrimonială. Nici Hinemar, nici contemporanii săi nu s-au întrebat asupra valorii consimţământului; ei n-au privilegiat, în raport cu unirea trupurilor, schimbul de credinţă. Se simte totuşi la ei o aspiraţie de a umple acest gol: savanţii care au ticluit *Falsele Decretalii* au considerat că este bine să se strecoare acolo texte privitoare la binecuvântarea nupţială, atribuite papilor Callixt şi Evarist. Şi îl vedem pe Hinemar înaintând, pe dibuite, până dincolo de „căsătoria legală”, cum spune el, care, unind trupurile, instituie căsătoria în societatea „naturală” către altceva, către acea „taină” care se înfăptuieşte în alte căsătorii „mistice”, „semne” ale relaţiei spirituale dintre Hristos şi Biserică. El caută, nesatisfăcut. Însă vocabularul, utilajul mental de care dispune nu-i permit să meargă mai departe. Povara unei lungi tradiţii de refuz îl paralizează.

În Franţa carolingiană, instituţia matrimonială rămânea într-adevăr relegată către marginile sacralităţii. Totuşi, cum ea constituia temelia principală a păcii publice

şi cum structurile statului îi asociau intim pe episcopi la menţinerea păcii, cârmuitorii Bisericii au ajuns să se preocupe de acest lucru mai mult decât predecesorii lor, mai bine şi fără atâta repulsie. Pregătită de sacralizarea regalităţii, adică de puterea de a orândui societatea pământească, lenta, foarte progresiva sacralizare a căsătoriei a început să se înfiripe din acest moment. Cadrul ritual rămânea cu totul profan, dar în el a început să se infiltreze o morală. Solicitaţi să exalte valorile conjugalităţii, prelaţii au profitat de prilej ca să pună accentul pe două exigenţe. Pe de o parte, „legea evanghelică a unei singure soţii[7]”, cum spune Remi d’Auxerre, a fost cu forţă proclamată împotriva unor principi care, asemenea lui Lothaire al II-lea sau contelui Étienne, îşi schimbaseră soţia. Pe de altă parte, a fost afirmată cu mai multă vigoare interdicţia de a lua de nevastă o vară care să fie mai apropiată decât al şaptelea grad de rudenie – grade numărate în felul germanic, naiv, corporal, *per genicula*, pornind de la umăr şi mergând în linie dreaptă, din articulaţie în articulaţie, până la ultima falangă.

Desfăşurată pe şapte generaţii, aria de consangvinitate acoperită de o asemenea concepţie despre incest era mult prea cuprinzătoare, excluzând atâtea persoane încât respectarea interdicţiei era aproape imposibilă. Regula ne surprinde. Ea îi surprindea în chip vădit şi pe savanţii vremii. Căutau zadarnic să înţeleagă care îi erau temeiurile. Nimic din *Scripturi* nu o justifică: prescripţiile din *Levitic* 18 şi 20 sunt de o sută de ori mai puţin constrângătoare. În legea romană, se găseau aluzii la al şaselea şi la al şaptelea grad, însă numai în privinţa dreptului la moştenire, iar felul roman de a număra gradele, dus-întors, reducea numărul verilor interzişi la aproximativ douăzeci. La conciliul din Paris din 829, textul interdicţiei a fost citit fără nicio explicaţie. Nimeni, nici măcar Isidor din Sevilla, de la care se putea aştepta acest lucru, nu dă nicio deslușire satisfăcătoare. Este de asemenea remarcabil că această a doua exigenţă o

contrazice radical pe cea dintâi, aceea a indisolubilităţii: prezumţia de incest nu numai că autoriza, ca în cazul culpei de fornicaţie, divorţul, ci îl impunea.

Insistenţa episcopilor, obligaţi să tot repete că nu trebuie să-ţi repudiezi soţia, că nu trebuie să te căsătoreşti cu o rudă, atesta faptul că asupra acestor două puncte îndemnurile lor se loveau de o piedică. Ei se izbeau de maniere diferite de a concepe conjugalitatea şi de a o trăi. Rezistenţa nu venea, cum se prefăceau preoţii a crede, din partea unei nesupuneri maligne, din partea dezordinii. Ea venea din partea unei alte ordini, a unui alt ansamblu de reguli, de principii, indigen acesta, nu importat cum fusese creştinismul, venerabil, şi despre care nu ştim nimic altceva decât însăşi această rezistenţă pe care o vedem opunând-o. Şi aceasta pentru că nu era păstrat în scris: i în memorie, şi se manifesta numai prin dispoziţiile ceremonialului, prin cuvinte, prin gesturi efemere. Istoricul care, sondând obscuritatea, pipăind obstacolul, încearcă orbeşte >a-şi reprezinte configuraţia acestei tradiţii, să ghicească, atâta cât îi stă în putinţă, care era morala războinicilor, trebuie să se ferească de maniheism. Se află, şi el, sub ameninţarea aceasta.

Morala războinicilor nu i se opunea celeilalte cum s-ar opune barbaria civilizaţiei, nici, pur şi simplu, materia spiritului. Sistemul simbolic pe care se placa morala profană şi practicile căsătoriei nu avea drept singur temei valorile materiale; producţia, banii, piaţa nu îi constituiau cheia, cum o fac în cultura noastră. Oamenii despre care încerc să aflu cum se căsătoreau nu raţionau, în primul rând, în termeni de interese economice. În conştiinţa cavalerilor, acest gen de preocupare rămânea încă marginal la sfârşitul perioadei pe care o studiez, începutul secolului al XIII-lea – în ciuda faptului că, prin invazia progresivă a atitudinilor mentale formate în partea de jos a societăţii aristocratice, la marginile ei, printre acei auxiliari pe care principii îi recrutau din masa poporului şi care se înălţau în rang, ministerialii şi furnizorii Curţilor, *cupiditas*, lăcomia, dorinţa de a se îndestula, împărtăşită

de toţi deţinătorii puterii, a tins să se transforme pe nesimţite în *avariţia*, în dorinţa de bani. Cheia sistemului de valori aristocratic era fără îndoială ceea ce se numeşte, în textele redactate în latină, în secolul al XII-lea, *probitas*, calitatea de viteaz, acel curaj totodată trupesc şi sufletesc, care duce atât la acte de bravură, cât şi la generozitate. Toată lumea era convinsă pe atunci că această calitate fundamentală se transmite prin sânge. Transmiterea – iată funcţia căsătoriei: să asigure în mod convenabil, „în chip onest", în deplină onoare, trecerea, de la o generaţie la alta, a vitejiei, a valorii virile; să propage sângele fără ca nobleţea lui să se altereze, evitând, cum se spunea în acele vremi, să degenereze, să-şi piardă calităţile genetice. Rostul căsătoriei era acela de a-i asocia unui zămislitor viteaz o asemenea soţie încât fiul lui legitim, fiinţa care urma să poarte sângele şi numele unui străbun viteaz, să fie capabil de a-l face să mai trăiască încă o dată în persoana sa. De femeie depindea totul. Ea, într-adevăr, nu era considerată ca un simplu loc de trecere, cum este considerată şi astăzi în anumite culturi din Africa. În Europa carolingiană şi postearolingiană, se credea în existenţa unei sperme feminine, în orice caz în rolul echivalent al bărbatului şi al femeii în momentul conceperii, şi se mai credea ca efectul imediat al raporturilor sexuale era acela de a amesteca în mod indisociabil cele două aporturi de sânge. Acestea sunt, se pare, fundamentele pe care se înălţa morala matrimonială printre războinici, nişte oameni al căror fel de a gândi nu ne-a fost transmis nemijlocit.

Cunoaştem măcar câte ceva din ceea ce gândeau regii, care, prin jumătate din persoana lor, erau nişte războinici. Prescripţiile pe care le edictau ne-au fost transmise prin scris, acel scris a cărui renaştere a fost determinată de sacralizarea puterii civile. Şi, cum aceşti suverani, intermediari între puterile spirituale şi cele temporale, reţineau de obicei, din consemnele episcopale, numai pe acelea al căror conţinut nu contrazicea prea violent morala profană, discernem, cu ajutorul hotărârilor

regale înregistrate în capitulare (adică în ordonanţele emanând de la suveranii carolingieni), câteva dintre trăsăturile acestei morale, cele care se potriveau cel mai bine cu pretenţiile oamenilor Bisericii. Adică aproape tot: lucrul se vede mai ales când e vorba de reprimarea a ceea ce se numea pe atunci rapt.

Regelui îi revenea datoria să-i urmărească pe răpitori aşa cum îi urmărea pe incendiatori, pe ucigaşi şi pe tâlhari: raptul este, în epoca feudală, unul dintre cele patru cazuri ale justiţiei sângelui, moştenitoare directă a justiţiei regale caroli-giene. Suveranul, susţinut de episcopi, era dator să despartă cuplurile care nu se formaseră în pace, potrivit riturilor prescrise: asemenea uniuni nu erau căsătorii. Ele trebuiau desfăcute, femeia trebuia restituită, repusă în mâinile din care fusese smulsa cu forţa, pentru ca ţesătura socială să nu se destrame, pentru ca, prin înlănţuirea de răzbunări familiale, tulburarea să nu se extindă în întreaga înaltă societate. Intenţia aceasta este foarte evidentă în capitularde de la începutul secolului al IX-lea. Ele declară ilicită împreunarea răpitorului cu cea pe care a răpit-o; dacă fata era deja făgăduită unui alt bărbat, acesta poate s-o ia şi să şi-o facă soţie legitimă; dacă n-o mai vrea, rudele îşi păstrează dreptul de a o ceda pe această fată în căsătorie cui vor ele, dar nu şi omului care a răpit-o, esenţialul fiind de a evita ca grupul familial al logodnicului, frustrat, să nu atace clanul răpitorului; într-adevăr, dacă fata ar fi încă disponibilă, dacă n-ar fi fost mai dinainte încredinţată prin riturile unei *desponsatio*, era de ajuns consim-ţământul tatălui şi executarea unei uşoare penitenţe pentru ca perechea constituită ilegal să fie acceptată printre cuplurile legitime. Faptul este clar: căsătoria este un act de liberă decizie – desigur nu a celor doi căsătoriţi: libera decizie a părinţilor femeii.

Dar iată că, în micul număr de texte care subzistă din secolul al IX-lea, raptul se vede pretutindeni. Văduve, călugăriţe, fecioare, logodite sau nu, soţii apar ca tot atâtea prăzi urmărite de haite de tineri. Trebuie să ne imaginăm că multe dintre aceste capturi sunt simulate: ele

permiteau să te eschivezi de la ceea ce impunea dreptul sau obiceiurile. Raptul era un mijloc pentru soţi să scape de nevasta lor aranjându-se să le fie răpită, un mijloc pentru fraţi de a-şi lipsi surorile de moştenire, pentru taţi de a scăpa de grelele cheltuieli ale ceremoniei nupţiale. Printre cauzele acestei formidabile violenţe, se găseşte, desigur, şi plăcerea de a înşfăca, lăcomia aceea sălbatică de care se plângea Hinemar. Mai interveneau în sfârşit, şi încă se pare ca într-un fel determinant, riturile sociale. Raptul nu era oare şi el un joc, jocul celor tineri, aşa cum de bună seamă era violul colectiv din oraşele franceze ale pre-Renaşterii pe care le studiază Jacques Rossiaud? Tratând despre căsătorie în sistemul cultural indo-european8, Georges Dumezil distinge patru maniere de căsătorie, care se reduc la două forme contrastante. Întruna, fata este obiectul unui schimb legalizat; ea este fie dată de către tatăl ei, fie cumpărată de soţ; foarte făţiş, ceremonios, în cursul unor solemnităţi care exaltă pacea publică. În cealaltă formă, pacea publică este tăgăduită, ea este ruptă printr-un act individual, liber, care desfide orice control: fata se dă unui erou de epopee sau este răpită de el. Distincţia între aceste două tipuri îmi pare a corespunde celei care se marchează în vremea pe care o studiez, şi foarte limpede în secolul al XII-lea, când cultura profană iese din umbră, între două modele de conduită propuse membrilor aristocraţiei, după cum erau „bătrâni" sau „tineri". Dacă înţelegem, desigur, cum se făcea pe timpul acela, prin bătrâneţe şi tinereţe nu două clase de vârstă, ci refractarea asupra practicii sociale a două sisteme de valori, valori de ordine, de înţelepciune – ţinând de prima funcţiune – pe de o parte, valori de impetuozitate, de forţă vie – ţinând de a doua funcţiune – pe de altă parte. Când William de Malmesbury îi face vină lui Filip I din faptul de a uita că „maiestatea" şi „amorul" nu merg împreună, el evocă două feluri de atitudine faţă de femei, una potrivindu-se oamenilor aşezaţi, potoliţi, cealaltă celor tineri; romanţând evenimentul, el pune în miezul intrigii această acţiune insolită, indecentă: un rapt nocturn, comis

de un rege de patruzeci de ani. În societatea înaltă a secolului al XI-lea european, sau a celui de al IX-lea, antagonismul major nu era cel care opunea pe masculii tineri celor mai în vârstă? Codul de comportament urmat de „tineret” nu decurgea oare din această situaţie conflictuală? Codul acesta nu-ţi impunea să îţi însuşeşti brutal femei, sub nasul soţilor şi al rubedeniilor? Raporturile sunt evidente între un astfel de exerciţiu şi vânătoare, al cărei rol în educaţia tinerilor nobili se ştie cât era de important. Acest ritual al răpirii a fost încetul cu încetul împins către simbolic şi către ludic; îl vedem, în secolul al XII-lea, redus la un joc controlat: iubirea curtenească. Însă, după toate aparenţele, aceste rituri erau practicate în toată realitatea lor de către aristocraţia carolingiană. Am spus ca nu toţi oamenii Bisericii împărtăşeau, la sfârşitul secolului al XI-lea, aceeaşi concepţie despre cum trebuie să fie o căsătorie pentru a fi socotită bună. Nici războinicii nu erau în această privinţă unanimi. Regulile edictate împotriva raptului de către carolingieni corespund doar aşteptării unora dintre ei, cei *seniores*, capii de familii: de acord cu episcopii, ei vorbesc despre ordine pentru ca neastâmpărul tineresc să nu ajungă să le diminueze puterea.

Dacă luăm în considerare puterea aceasta, ordinea, partea aşezată a societăţii, perechile conjugale socialmente recunoscute, stabile, alcătuite potrivit înţelepciunii, în bună pace, descoperim o altă trăsătură: nu există un singur fel oficial de a trăi în cadrul conjugalităţii. Hinemar vorbeşte despre una dintre ele, atunci când îi descrie în chip sumar riturile, evocând zestrea, gesturile prin care mireasa este acordată; el îi dă numele specific: „unire prin căsătorie legală” – adică potrivit „legii”, legii romane. Procedând aşa, distinge această formă de altele, recunoscând astfel, implicit, că ele există. Deja, în 829, raportul pe care i-l prezentau episcopii lui Ludovic cel Pios ţinea seama de această diversitate. „Soţiei” el i-o opunea pe „concubină”. Savanţii din secolul al IX-lea aveau pretenţia să reînalţe din ruine vechea Romă. Din codurile

promulgate de împăraţii antici, ei dezgropau un model de căsătorie, *con-nubium legitimum*, cu stipulări stricte, cerând mai ales ca viitorii soţ şi soţie să fie oameni liberi şi cu acelaşi statut, însă, în aceste texte, ei descopereau urmele unei uniuni, perfect oficială şi aceasta, mai simplă, infinit mai răspândită, concubinajul. În vremuri mai vechi, Biserica socotise drept validă această formă extrem de comună de asociere în cuplu, o recunoscuse chiar formal, în 398, în canonul 17 al Conciliului de la Toledo. Episcopii franci, intransigenţi când era vorba de monogamie, afirmau în 829 că un bărbat nu trebuie să aibă decât o singură femeie. Dar ei tolerau, în lipsa căsătoriei depline, concubinajul. Erau siliţi să-l accepte. Nu aveau de gând să nimicească societatea. Iar această dedublare nu era lipsită de avantaje: ea îngăduia ca preceptele să fie aplicate cu supleţe: unui preot putea să i se refuze o soţie, dar să i se lase concubina; se putea admite ca războinicul să-şi îndepărteze concubina pentru a contracta o „căsătorie legitimă" fără ca prin asta să devină bigam. Ajungea să citezi un text canonic, scrisoarea papei Leon I9. „Bărbatul pe care îl căsătoreşti după ce îşi îndepărtează concubina nu se recăsătoreşte: n-a fost vorba de o căsătorie deplină [...] nu orice femeie unită (*junetă*) cu un bărbat este soţia (*uxor*) acelui bărbat". Aceste cuvinte îi autorizau pe oamenii Bisericii să nu violenteze obiceiurile.

Avem puţine cunoştinţe despre dreptul matrimonial franc. Ştim măcar atât ca recunoştea, mai prejos de *Muntehe*, echivalent al „căsătoriei legitime" romane, şi foarte mult deasupra simplei legături de fapt, ceva numit *Friedelehe*. Această conjugalitate de zonă secundă era utilizată pentru a disciplina activitatea sexuală a băieţilor fără a angaja totuşi în mod definitiv destinul „onoarei". Asemenea menaje, într-adevăr, dădeau naştere la moştenitori mai puţin asiguraţi decât vlăstarele cuplurilor legitime; dacă i se întâmpla tatălui lor să contracteze o alianţă de rang mai înalt, copiii din a doua căsătorie aveau prioritate asupra celor din prima. Mai puţin fermă, uniunea constituită în felul acesta era adesea temporară.

Era totuşi oficială, încheiată după rituri: *Morgengabe*, darul virginităţii, achitat în dimineaţa nopţii nupţiale, constituia semnul ei public. Fata fusese mai mult împrumutată decât donată, însă rudele ei o împrumutaseră în chip solemn, prin contract, prin hotărâre liberă, în bună pace.

Faptul că au existat două maniere de a-ţi lua soţie se vede bine din comportamentul lui Carol cel Mare, care, e drept că mult mai târziu, a fost canonizat. împăratul zămislise fete. Nu le-a măritat, nu le-a dat, de frică să nu înmulţească numărul pretendenţilor la succesiunea regală; le-a ţinut în casa lui şi în puterea sa (*Munt*). Le-a împrumutat prin *Fiedelehe*, a dobândit în felul acesta nepoţi, ale căror drepturi nu contau în faţa celor ale nepoţilor născuţi din căsătorii legitime. În ce îl priveşte, în afară de patru soţii legitime (una curând repudiată, celelalte succesiv decedate) şi de cel puţin şase legături pasagere, private, nu publice, contractate în perioadele de văduvie, i se ştie o femeie cu care a trăit, o *Friedelfrau*, Himiltrude, pe care o luase înaintea primei sale căsătorii depline. Papa Ştefan al II-lea a considerat această legătură drept legală. Băiatul care s-a născut din ea a primit un nume regal, Pepin, desemnat astfel pentru o eventuală succesiune. Totuşi, atunci când, în 806, Carol cel Mare a procedat la împărţirea bunurilor sale, nu l-a numărat pe Pepin printre adevăraţii lui fii; nu i-a lăsat moştenire niciun regat. Pepin a protestat; după răzvrătire, a fost închis într-o mănăstire, ca adevăraţii bastarzi, născuţi din mici capricii de bătrâneţe. Din nefericire pentru el, ulterioarele *Muntehen* fuseseră fecunde.

Uzanţa unor legături matrimoniale atât de flexibile a fost durabilă. Sursele scrise o arată puternic implantată în aristocraţia din Nord-Vestul Franţei în al X-lea şi în al XI-lea veac. Migraţiile scandinave îi vor fi dat, în regiunea aceasta, o nouă vigoare. Se vorbeşte în orice caz, în privinţa aceasta, ca despre un mariaj „după obiceiul danez”. Iată ce spune despre el, mai târziu, către 1040 – 1048, Raoul Glaber, în cartea a IV-a *a. Istoriilor* sale: „De

îndată ce au ajuns în Galia, normanzii au avut aproape mereu principi născuţi din uniuni ilegitime [este cazul, în special, al lui Wilhelm Cuceritorul, a cărui mamă luase de bărbat *more danico* pe Robert, conte al normanzilor; de aceea, Wilhelm a purtat porecla de Bastard; femeia aceasta a devenit apoi, fără îndoială, soţia legitimă a unui viconte]. Dar nu se va găsi nimic excesiv de reprobabil în acest obicei dacă ne amintim de fiii concubinelor lui Iacob [Raoul Glaber este călugăr; morala sa este riguroasă; şi totuşi, n-a socotit că este dator să condamne acest fel de uniune, nici să-i discrediteze pe copiii care s-au născut din ea; se referă la *Vechiul Testament*; se găsesc în el, într-adevăr, practici matrimoniale puţin conforme celor pe care le recomandau episcopii; ceea ce nu putea să nu ducă la unele perplexităţi: panegiriştii trebuiau să fie prudenţi atunci când îşi propuneau să-l compare pe regele carolingian cu Solomon sau cu David, iar toţi cei pe care îi lezau exigenţele Bisericii în materie sexuală puteau uşor scoate din *Biblie* argumente contradictorii]”. Să ne gândim, spune Glaber, la concubinele lui Iacob, ale căror fii „în ciuda naşterii lor, au moştenit toate demnităţile tatălui, ca şi ceilalţi fraţi ai lor, şi au primit titlul de patriarhi. Şi nu trebuie să uităm nici că, sub Imperiu, Elena, mama împăratului roman, era de asemenea o concubină”. Totuşi, ca şi copiii născuţi de *Friedelfrauen* în epoca francă, copiii soţiilor *more danico* erau consideraţi, în secolele al X-lea şi al XI-lea, drept moştenitori de rangul al doilea. Wilhelm Bastardul a trebuit să lupte cu îndârjire pentru a dobândi succesiunea tatălui său şi, preocupat de transmiterea coroanei, Filip I s-a înverşunat, cum am spus, să facă recunoscută deplina legitimitate a căsătoriei sale.

Practica veche a concubinajului rezista vremilor, pentru că slujea intereselor familiale: proteja moştenirile fără să pună frâu prea făţiş tinereţii şi totodată fără a afecta sistemul de valori profane. Sistemul acesta exalta vitejia bărbătească; el întreţinea la aceşti războinici, la aceşti vânători, visul unor isprăvi anevoioase; el îi stârnea pe tineri să se azvârle în aventură. De pe unde mergeau,

îşi aduceau femei. Cutare dintre aceste asocieri întâmplătoare putea deveni legitimă dacă tatăl sau unchiul lor se înţelegea cu rubedeniile fetei cucerite, potolind resentimentele, plătind *Morgengabe*. Pactul limita dezordinile, însă căpeteniile de familii îşi rezervau dreptul să rupă legătura, să o înlocuiască printr-un pact de calitate superioară. Vegheau ca în patul feciorilor lor să nu intre ferm, definitiv, decât femei al căror avantaj fusese cu grijă cântărit. Doar acestora le revenea rangul de soţii. Pentru a le face loc, concubinele erau eventual îndepărtate.

Acordul de concubinaj nu se încheia fără rituri. Dar cele prin care era pecetluită căsătoria legitimă erau diferite: pe de o parte, în mod necesar preliminare, pe de altă parte, mult mai ample şi mai notorii. Era important ca viitoarea soţie să fie întâi în mod solemn cedată – aceasta era logodna – apoi în mod solemn condusă la patul conjugal – aceasta era nunta, în jurul patului nupţial, se desfăşura, se prelungea sărbătoarea, zgomotoasă, adunând nuntaşi cât mai mulţi, chemaţi să constate împreunarea carnală, să se bucure de ea şi, prin excesele propriei sale plăceri, să capteze darurile misterioase capabile să facă aceasta uniune fecunda. Despre aceasta era vorba: despre carne şi despre sânge. Pentru războinici, ca şi pentru preoţi, funcţia căsătoriei era procreaţia. Femeia era dusă cu alai în casa mirelui pentru a naşte acolo moştenitori de nădejde. Primită pentru aceasta. Pe deplin absorbită de progenitura pe care o aştepta. Lucrul acesta reiese dintr-un pasaj din *Manualul* lui Dhuoda. În cartea a VIII-a, această mare doamnă, contemporană cu Carol cel Pleşuv, îl învăţa pe fiul ei cum să se roage, pentru cine trebuie să cânte psalmi:

„Roagă-te – îi spunea ea – pentru părinţii tatălui tău care i-au lăsat avutul lor în legiuită moştenire” – apare aici limpede legătura dintre amintirea străbunilor şi transmiterea patrimoniului: roagă-te pentru părinţii tatălui tău, pentru ca tatăl tău a primit de la ei ceea ce te va face bogat şi puternic la rândul tău. Şi Dhuoda continuă: „Cine erau ei, ce nume purtau, vei găsi scris la sfârşitul acestei

cărţi”. Defuncţii enumeraţi în cartea a X-a a aceleiaşi lucrări sunt, într-adevăr, bunicul şi bunica dinspre partea tatălui, unchii şi mătuşile paterne. Orice referinţă la cealaltă ascendenţă este îndepărtată. Şi chiar de către această soţie: ea nu spune un cuvânt fiului său despre propriii ei strămoşi.

Integrarea femeii în casa bărbatului care avea singur dreptul să o fecundeze mergea uneori până la schimbarea numelui ei personal (nu exista pe vremea aceea numele de familie, transmis din generaţie în generaţie): Mathilda devenea astfel Blanche sau Rose. Ruptură, captură. Totuşi, pentru ca femeia aceasta să-şi menţină rolul în casa unde fusese primită, populând-o cu copii legitimi, era nevoie de pântecele ei, era nevoie de sângele ei. În vlăstarele sale, ceea ce îi venea prin sângele de la propriii străbuni se amesteca, aşadar, ineluctabil cu ceea ce soţul ei, prin sângele lui, deţinea de la ai săi. Unire foarte făţiş proclamată prin alegerea care se făcea când li se dădea un nume acestor băieţi şi acestor fete. Erau alese nume de strămoşi din amândouă ramurile. Familia îşi apropiase soţia dându-i alt nume, însă ea vedea pătrunzând în interiorul ei, reîncarnaţi în persoana descendenţilor ei omonimi, nişte străini. Această intruziune inevitabilă impunea o mare prudenţă şi lungi tratative, înainte ca ceremonia nupţială să nu contopească sexele şi să amestece sângele. Era datoria celor care răspundeau de onoarea fiecărei entităţi familiale să poarte negocieri. La capătul lor, aveau loc o altă ceremonie, alte rituri. Acestea însă nu ca mai târziu, în cazul ceremoniei nupţiale însoţite de exaltări de bucurie şi de zarvă mare, ci de gravitate. Ele se desfăşurau în aria înţelepciunii şi a tratativelor, a credinţei jurate şi a păcii. În casa viitoarei soţii, se adunau rudele viitorului soţ. Se schimbau păreri. Ele angajau personal pe bărbatul şi pe femeia pe care se hotărâseră să-i unească, dar şi mai mult pe oamenii care deţineau asupra fiecăruia dintre cei doi puterea, *Muntul*, cum se spunea în vechea germană. Asistenţa, mai puţin numeroasă decât la nuntă, era totuşi prea numeroasă pentru ca toţi să audă

cuvintele. Cel puţin puteau să vadă gesturile care le însoţeau, gesturi de devestitură şi de investitură, şi obiectele care, trecând dintr-o mână într-alta, semnificau transferul posesiunii. Ceremonialul acesta de acord era uneori cu mult anterior consumării nunţii, ceea ce nu era lipsit de riscuri: un om întreprinzător putea să apară şi să răpească fata. Pe *desponsată*. Cum să traducem? „Logodnică”, „făgăduită”? Cuvintele acestea şi-au pierdut în zilele noastre din forţă. Iar *desponsatio* era expresia unei legături puternice. Femeia era de pe acum dată.

Introdusă cu atâtea precauţiuni în casă, soţia rămânea suspectă. O adversară. Bărbaţii trăiau conjugalitatea ca pe o înfruntare, aspră, cerând o vigilenţă asiduă. Într-adevăr, se simte, ascuns în adâncul psihologiei masculine, sentimentul că femeia – în ciuda faptului că imaginea globală pe care şi-o făcuseră despre structurile cosmosului o situa pe femeie în partea nopţii, a apei, a lunii, a tot ce este rece şi albastru – este mai ardentă, devorantă. Soţul ei se temea că nu poate să-i potolească singur focul. Când Jonas de Orléans îl punea în gardă pe soţ împotriva epuizării care îl ameninţă dacă nu procedează cu moderaţie, putea fi sigur că va fi ascultat. Dar soţul ştia de asemenea că partenera pe care o înfrunta în arena patului nupţial nu joaca un joc cinstit, că se preface, că se sustrage. Frica de o lovitură pe la spate, de o trădare.

Concordanţa dintre morala preoţilor şi cea a războinicilor, bătrâni şi tineri, nu era nicăieri mai strânsă decât în această atitudine, în care se îmbină neîncrederea în femeie şi dispreţul pentru ea, fiinţă primejdioasă şi fragilă. Atitudine justificată prin toate mijloacele şi, copilăreşte, prin etimologia pe care o manipulau savanţii epocii. Cuvântul latin care îl desemna pe mascul, *vir*, trimitea pentru ei la *virtus*, adică la forţă, la rectitudine, în timp ce femininul *mulier* era asociat cu *molliţia*, care sugerează moliciune, flexibilitate, eschivare. Neîncrederea şi dispreţul îi făceau să considere necesar să supună femeia, să o ţină în căpăstru, cum ne îndeamnă să facem

frazele din *Geneză* sau din *Scrisori* pe care le repetau oamenii Bisericii. Laicii aplaudau la orice putea lăsa să se creadă că Dumnezeu s-a arătat mai sever în privinţa fornicaţiei feminine şi că el cere să fie pedepsită. Iar episcopii se simţeau obligaţi să vegheze asupra văduvelor şi a soţiilor repudiate, pentru că datoria lor era aceea de a-i ocroti pe cei slabi, pe „sărmani" cum spuneau ei, şi le lăsau bărbaţilor casei grija de a dresa femeile, de a le pedepsi, întocmai cum erau dresaţi şi pedepsiţi copiii, sclavii şi vitele. Era vorba aici de un drept de justiţie pe care nimeni nu-l punea la îndoială, primordial, absolut, excluzând orice recurs la puterea publică. Când o femeie a îndrăznit să poarte plângere publică, la Attigny, împotriva soţului ei, în privinţa a ceea ce se petrecea în casă şi poate şi în pat, s-a stârnit, cum am mai spus, un scandal. Episcopii înşişi, indignaţi, au lăsat cauza pe mâinile bărbaţilor însuraţi, care fără nicio îndoială au dat-o pe mâna soţului şi a apropiaţilor săi.

Onoarea casei depinde într-adevăr, într-o bună măsură, de conduita femeilor. Marea primejdie era ca ele să se lase în voia păcatului, a păcatului trupesc, spre care temperamentul lor le înclină. Pentru a se feri de ruşine, laicii considerau că este nevoie să controleze cu stricteţe sexualitatea feminină. Ca şi preoţii, ei socoteau căsătoria drept un remediu al fornicaţiei. Al fornicaţiei de care se temeau: cea a femeilor. Datoria taţilor era, prin urmare, să-şi mărite fetele pentru a se păzi de dezonoarea a cărei cauză riscau să fie. Abia murise, şi Carol cel Mare a fost criticat în mod public: greşise, pentru că, neîngrijindu-se să-şi pună fetele, printr-o căsătorie legitimă, sub controlul unui soţ, el le abandonase perfidiei lor native; el purta responsabilitatea conduitei lor, despre care unii socoteau că pătase în oarecare măsură onoarea casei regale. Soţilor le revenea datoria de a-şi apăra soţia de ispită: ea era ameninţată; ea nu trăia departe de bărbaţi. În casele aristocratice, soţia stăpânului îi primea pe oaspeţi. Asemenea reginei, ale cărei funcţii în palatul carolingian le descrie Hinemar, ea veghea asupra rezervelor casei,

asupra tezaurului, îi revenea datoria de a înmagazina toate prestaţiile, toate ofrandele şi de a le prevedea redistribuţia. Fiind stăpână pe o ceată considerabilă de slujitori bărbaţi, ea întreţinea raporturi cotidiene cu şeful acestora, camerierul. Ce relaţii putea ea să aibă cu acest bărbat în încăperea secretă, obscură, unde erau strânse proviziile, giuvaierele, instrumentele şi atributele puterii? În bunăvoie puteau să circule suspiciunile, bârfele, cum ar fi cele care s-au colportat de-a lungul întregului imperiu carolingian cu privire la Judith, soţia lui Carol cel Pleşuv, şi la camerierul Bernard. Primejdie mare. Iar răul cel mai mare era că femeia putea fi fecundată de către un altul decât soţul ei, că nişte copii de alt sânge decât al tatălui, al stăpânului, ar ajunge într-o zi să poarte numele strămoşilor săi şi să le moştenească averea. Nobilii plecau cu atenţie urechea la ceea ce preoţii repetau despre vinovăţia Evei.

La urma urmelor, totul ne îngăduie să credem că mai-marii Bisericii carolingiene erau ascultaţi îndeobşte atunci când expuneau concepţia lor despre căsătorie căpeteniilor caselor nobile, dar nu şi atunci când ajungeau să condamne ceea ce ei numeau adulterul masculin, cu alte cuvinte repudierea şi ceea ce considerau ei incest. În privinţa acestor două puncte, cele două morale nu se puteau ajusta. Grija cea mai de seamă a aristocraţiei – transmiterea din bărbat în bărbat a vitejiei ancestrale – impunea într-adevăr repudierea femeii care întârzia să nască băieţi şi, uneori, schimbarea soţiei atunci când se ivea prilejul unei alianţe mai onorabile; ea impunea de asemenea, când era vorba de a amesteca sângele a două neamuri, de a alege înăuntrul aceleiaşi obârşii, de a-ţi lua soţie dinlăuntrul propriului tău neam, imediat ce se trecea dincolo de al treilea grad de consangvinitate.

Creştinarea practicilor matrimoniale a fost, din câte se pare, uşoară în straturile mai de jos ale societăţii, printre oamenii care nu posedau mare lucru, mai ales printre aceia care nu posedau nimic, toţi aserviţii care nu aveau nici măcar libertatea de a dispune de propriul lor

corp. În sânul poporului, despre care ştim foarte puţin, căsătoria potrivit cerinţelor Bisericii a luat fără greutate locul formelor foarte profane de împerechere, al concubinajului. Inventarele alcătuite în secolul al IX-lea îi arătau pe ţăranii de pe marile moşii încadraţi în celule conjugale bine întemeiate. Strângerea legăturii familiale servea în acest caz interesele stăpânilor: ea ajuta la fixarea supuşilor, la înrădăcinarea lor în bucata de pământ dată lor în arendă; ea favoriza înmulţirea lor, adică sporirea capitalului domanial. La acest nivel al societăţii, creştinarea căsătoriei întărea raporturile de producţie. Ea le deranja numai atunci când, contrariind strategiile caselor nobile, ea ameninţa să le slăbească. Iată de ce conflictele pe care le percepem în secolul al IX-lea între cele două morale se situează în vârful piramidei sociale, opunându-le prelaţilor pe regi şi pe cei mai mari dintre seniori.

S în domnia lui Ludovic cel Pios – porecla este revelatoare – în momentul în care căpătau simultan consistenţă noţiunf... de imperiu şi cea a datoriilor prescrise regelui sacralizat, palatul carolingian se deschise larg îndemnurilor episcopilor. împăratul îl purificase, izgonind pe femeile de petrecere ale tatălui său, instalând în mănăstiri pe surorile sale, a căror conduită o considera deşănţată. Când Eginhard scrie viaţa lui Carol cel Mare, el lasă în mod abil ca în elogiu să se strecoare ceva din reprobarea de care în acel moment era convenabil să dai dovadă cu privire la comportamentul sexual al eroului său; textul intitulat *Visio Wettini* propune ideea că marele împărat a păcătuit, că deocamdată era supus *apurgatio*: intrarea în Paradis îi este refuzată câtă vreme nu se va fi spălat de vina lui – secretă, dar fără nicio îndoială de natură sexuală. Şi se ştie cât de departe a ajuns această suspiciune: Carol cel Mare s-ar fi unit cu sora lui; din această copulaţie incestuoasă s-a născut Roland, nepotul şi totodată fiul său.

Docilitatea face totuşi curând loc nesupunerii şi simţim cum înfruntarea se înăspreşte în vremea lui Carol

cel Pleşuv, împotriva foarte marilor principi care, mai puţin „pioşi”, nu şovăie să-şi repudieze nevestele, Hinemar scrie *Tratatul despre divorţ*: „Căsătoria contractată în mod legitim nu poate sub niciun cuvânt să fie dezlegată decât prin separare spirituală consimţită de ambele părţi [când soţul şi soţia hotărăsc împreună să se călugărească] sau prin fornicaţie corporală atestată prin mărturisire manifestă sau prin dovada evidentă a faptului [...] în afară de aceste cazuri, bărbatul este obligat să-şi păstreze soţia”, *volens nolens*, chiar dacă este *iracunda* [certăreaţă], scorpie insuportabilă, *malis moribus* [cu năravuri rele], neruşinată, *luxuriosa*, *gulosa*, adică lacomă de plăceri lumeşti. Iar „dacă soţul se desparte de femeia care l-a înşelat, el nu trebuie să se recăsătorească”. Astfel regelui Lotharingiei i-a fost interzis să-şi repudieze soţia legitima, sterilă, pentru a se căsători în mod legitim cu concubina de la care avea deja copii. Prin glasul papei Ioan al VIII-lea, Biserica începea să-i confunde, pentru a-i priva de orice drepturi, pe fiii născuţi dintr-un concubinaj cu adevăraţii bastarzi, loade ale unei întâlniri pasagere10. Aceste rigori constituiau o noutate. Ele erau simultane tendinţei ascetice. Se încheia o perioadă, frumoasa epoca a episcopatului, în timpul cart ia realismul marilor prelaţi, discernământul lor, simţul posibilului, autorizaseră acomodări între doctrina Bisericii şi practicile nobilimii.

În palatul de la Compiègne, în preajma lui Carol cel Pleşuv îmbătrânind, Ioan Scotus Erigena, un foarte mare învăţat, reflectează asupra textelor greceşti, pe care este aproape singurul în stare să le citească. Visează la apropiata întoarcere a lui Hristos. Îşi formează convingerea că, pentru a primi lumina, trebuie să întorci încă de pe acum spatele lumii vizibile, să te eliberezi de povara ei, adică de trup. Atunci când, în tratatul său *De divisione naturae* [*Despre împărţirea naturii*], meditează asupra lui Adam în grădina Edenului, asupra omului într-o stare de perfecţiune iniţială de care păcatul avea să-l lipsească, dar a cărei nostalgie vie îi rămâne, şi către care fiecare trebuie să năzuiască din răsputeri, Ioan Scotus nu

exclude posibilitatea ca trupul lui Adam şi al Evei să se fi putut uni în Paradis, însă pretinde că Adam era capabil să-şi mişte sexul ca şi pe celelalte organe ale corpului, doar prin voinţa lui, fără tulburare şi tară ardoare: „În toată liniştea trupului şi a sufletului, fără să-i strice fecioria, soţul avea, sau mai degrabă ar fi avut, posibilitatea să-şi fecundeze soţia11”. El îşi închipuie astfel o reproducere a speciei umane nu *sine coitu*, nu fără împreunarea sexelor, însă *sine ardore*, fără înflăcărarea plăcerii. În privinţa aceasta, nu se îndepărtează de linia augustiniană. El se aventurează mult mai departe când prevesteşte că „la reînviere, sexul va fi abolit şi natura unificată12”, în sânul naturii, fractura este cea care separă sexele; sfârşitul lumii va anula bisexualitatea; mai exact, va anula femininul; când luminile se vor revărsa, se va isprăvi cu această nedesăvârşire, cu această pata de pe limpezimea creaţiunii care este feminitatea. Ioan Scotus declara formal: „Va exista numai bărbatul, aşa cum ar fi fost să fie dacă n-ar fi păcătuit”. Pe fundalul gândirii sale, se profilează imaginea androginului din primele zile. Eva, coastă a lui Adam. A avut ea oare în Paradis o existenţă proprie? A fost ea cu adevărat separată? Ar fi fost ea separată fără păcatul originar? Căderea este oare pentru Ioan Scotus altceva decât această secţionare: sexualizarea speciei? Iar reproducerea la care visează, unirea trupurilor în lipsa plăcerii, nu cumva nu este altceva decât întoarcerea la origini, la fiinţa unică şi asexuată? Dar aici, pe pământ, reunificarea nu se poate produce. Trebuie s-o aşteptăm, să sperăm la ea aşa cum sperăm la sfârşitul lumii carnale. Trebuie să ne pregătim pentru ea. Abţinându-ne. Renunţând să mai continuăm multă vreme prin actul sexual căutarea zadarnică, în aceste poziţii groteşti, cu aceste gesturi frenetice, ca acelea ale unor damnaţi. Comparată cu împerecherea paradiziacă, căsătoria bărbatului şi a femeii este un simulacru. Ea este, din nou, condamnată.

Condamnarea căsătoriei şi-a precizat tot mai bine contururile în cursul secolului al X-lea, atunci când, în

fărâmiţarea ordinii carolingiene, valul monahismului creştea încetul cu încetul până la a se revărsa asupra întregului corp ecleziastic. Ce sunt călugării, cei puri, decât „eunucii” despre care vorbeşte Iisus? Au îndepărtat de la ei orice sexualitate: Eudes de Cluny, obsedat de pângărire, repeta fără încetare că, fără sex, puterea Diavolului asupra omului ar fi mai puţin fermă. În ultimii ani ai secolului al X-lea, Abbon, stareţul de la Saint-Benoît-sur-Loire, ajunge să facă să coincidă ierarhia socială şi scara perfecţiunilor spirituale, pe care o urci eliberându-te de sex. Călugării cei buni sunt nu numai abstinenţi, ei sunt şi virgini. Lor le revine primul loc. Şi pentru că ei deţin întâiul rang în cortegiul care duce omenirea către mântuire, cei care urmează trebuie să-i imite. Cât îi priveşte pe bărbaţii, pe femeile, vrednici de dispreţ, care au hotărât să se căsătorească, ei sunt departe, departe, în coada procesiunii, abia ieşiţi din tenebre, în aşa măsură încât cu greu îi poţi distinge de cei care, pur şi simplu, se dedau păcatului fornicaţiei. Adulteră sau nu, căsătoria aparţine răului. Se aude, reluat, cuvântul Sfântului Ieronim: „Oricine îşi iubeşte prea mult soţia este vinovat de adulter”. Dacă vor să se apropie de bine, cei căsătoriţi trebuie să se despartă. Şi mulţi chiar fac asta, antrenaţi de curentul din ce în ce mai puternic care, în aşteptarea sfârşitului lumii, îi îndemna la penitenţă.

În timp ce dispreţul pentru viaţa lumească, respingerea trupului se propagau pornind de la mănăstirile reformate, voinţa tot mai fermă de a se spăla de orice pângărire explică fără îndoială faptul că interdicţia incestului, formulată din vârful buzelor în secolul al XI-lea, a fost repetată mereu mai apăsat în conciliile france ulterioare. Cel de la Trosly, din 909, pentru a evita căsătoriile consangvine, îndeamnă la a căuta cu atenţie dacă viitorii soţ şi soţie nu sunt cumva rude, şi însărcinează cu această cercetare (*inquisitio*) prealabilă un preot, care trebuie să fie neapărat prezent la ceremoniile de logodnă. La Conciliul de la Ingelheim, în 948, acelaşi consemn: familiile sunt îndemnate imperios să-şi

limpezească amintirea ascendenţei. În cursul acestor ani, au început să se instaleze încetul cu încetul procedurile pe care le dezvăluie scrisorile lui Yves de Chartres: solicitarea memoriei genealogice, calculul gradului de înrudire, dovedirea lui prin jurământ.

Ce ştim noi despre neliniştea oamenilor care vedeau că se apropie a o mia aniversare a pătimirii lui Hristos? Ştim măcar că atunci a ajuns la paroxism mişcarea penitenţială. Raoul Glaber, martor excelent prin aceea că, asemenea tuturor contemporanilor săi, atribuie factorilor spirituali o influenţă decisivă, insistă mult asupra caracterului de abstinenţă al mişcării pentru pacea lui Dumnezeu. În marile adunări reunite pe pajiştile din preajma relicvelor de sfinţi, unde oamenii se angajau să limiteze violenţele, se proclamă în acelaşi timp necesitatea de a reprima toate elementele trupului şi ale sângelui. Prelaţii care îndemnau la depunerea armelor, la post, apelau cu acelaşi glas la stăpânirea avântului sexual. Pentru Glaber, într-adevăr, dezordinea lumii provine din această agitaţie senzuală care se vede că afectează atât clerul înalt cât şi nobilimea. Pentru a potoli mânia Cerului, pentru ca să se lege din nou alianţa dintre Dumnezeu şi oameni, trebuie ca oamenii să se purifice. Să renunţe. Mai mult decât oricând căsătoria trebuie controlată. Remediu al concupiscenţei, căsătoria este pentru Abbon forma cea mai elementară, gradul cel mai de jos al ascezei. Iar conjugalitatea însăşi trebuie să fie trăită ca un exerciţiu de asceză.

Pentru a urmări de aproape istoria unei morale şi aceea a unei practici în raporturile lor cu istoria structurilor materiale, mă hotărăsc să pornesc din acest moment, de la începutul secolului al XI-lea. El este, în sensul cel mai puternic al cuvântului, un moment critic: criza este această veritabilă revoluţie care a dus la instalarea, în vuiet şi în vehemenţă, a ceea ce numim feudalitate. Această frământare socială, toată tulburarea pe care conciliile de pace, pe care macerările colective aspirau s-o evite, a rămas totuşi mascată, în timpul

primului sfert al secolului al XI-lea, de ceea ce supravieţuia din armăturile politice şi culturale carolingiene. Ba chiar, o dată trecut şocul incursiunilor normande şi al degenerescentei dinastice, s-a produs în aparenţă un fel de renaştere a vremii carolingiene: această epocă de nelinişti a fost poate trăită ca un fel de întoarcere la ordinea monarhică. Este cel puţin impresia pe care o lăsa citirea lui Raoul Glaber. El înfăţişează creştinătatea anului o mie condusă către mântuirea ei de două călăuze asociate: regele Franţei, Robert, regele Germaniei, Henric. Ceilalţi suverani abia dacă pot fi puşi la socoteală: poporul franc conduce mersul istoriei. Aceşti doi regi sunt din acelaşi sânge, veri de al doilea; sunt de aceeaşi vârstă, cu o diferenţă de câteva luni: în anul o mie ei au douăzeci şi şapte, douăzeci şi opt de ani. Conlucrează la buna organizare a societăţii creştine. Ma voi ocupa întâi de Henric, apoi de Robert, pentru a călăuzi primii paşi ai acestei cercetări.

SECOLUL AL XILEA

III

I

Căsătoria în lumina *Decretului* lui Bourchard

Henric a fost prezentat ca un model de soţ creştin. Pentru felul exemplar în care şi-a trăit conjugalitatea, a fost venerat ca un sfânt. Mult mai târziu, este adevărat: papa cistercian Eugen al III-lea l-a canonizat în 1146. Cu acest prilej, i s-a scris biografia. Acest text relevă, prin urmare, concepţia pe care unii clerici şi-o făceau despre căsătorie în secolul al XII-lea, nu în anul o mie. Şi mai recentă este imaginea dată despre soţie, Cunegonda. Din 1200 datează *Vita* şi bula care o canoniza1. Se citeşte aici elogiul castităţii conjugale absolute. Cunegonda – stă scris – „şi-a consacrat virginitatea regelui cerului şi a păstrat-o până la sfârşit, cu consimţământul castului ei soţ”; biografia acestei „fecioare” celebre, „cei ce se castrează din pricina împărăţiei Cerurilor”, şi bula lui Inocent al III-lea relatează că, atunci când a avut loc procesul de canonizare, martori, întemeindu-se „pe renume şi pe

scrieri”, au venit să afirme că regina Cunegonda „a fost într-adevăr legată prin căsătorie cu sfântul Henric împărat, dar n-a avut cu el nicio legătură trupească”; bula reproduce, de asemenea, discursul pe care l-ar fi ţinut Henric, pe patul de moarte, rudelor soţiei sale: „Vi-o dau înapoi aşa cum mi-aţi încredinţat-o, mi-aţi dat-o fecioară, v-o dau înapoi fecioară”; în sfârşit, bula menţionează un miracol: suspectă de adulter, Cunegonda, pentru a se disculpa, s-a supus judecăţii lui Dumnezeu, şi anume ordaliei cu fierul roşu: a călcat peste el, desculţă, rară să păţească nimic.

Primele urme ale acestei poveşti de căsătorie albă nu sunt mai vechi decât sfârşitul secolului al XI-lea. Legenda, evocată îndeosebi de Leon din Ostia în cronica mănăstirii benedictine de la Monte Cassino, pare să se fi format printre promotorii reformei ecleziastice. Cronica este o mărturie excelentă a imaginii care se putea avea pe atunci, în aceste medii rigoriste, despre conjugalitatea ideală. Însă nimic din toate acestea nu se găseşte în scrierile contemporane cu Henric şi Cunegonda sau redactate nu mult după moartea lor. Nici Thietmar din Mersenburg, nici Arnold din Alberstadt nu fac nici cea mai mică aluzie. Cât despre Raoul Glaber, departe de a preaslăvi castitatea celor doi soţi, deplora sterilitatea căsniciei lor. Acesta a fost accidentul care a stat la originea legendei, împăratul Henric a murit fără a avea copii, iar regalitatea germanică le-a revenit mai târziu lui Henric al IV-lea, lui Henric al V-lea, adversari îndârjiţi ai papilor reformatori: împotriva lor a fost celebrată sfinţenia împăratului din anul o mie.

Cei care au proclamat-o ar fi putut doar să semnaleze ca suveranul nu şi-a repudiat soţia sterilă. Această supunere la poruncile ecleziastice începea să devină comună abia pe la mijlocul secolului al XII-lea. În anul o mie, ea era semnul unei devoţiuni ieşite din comun. Henric a fost crescut de oameni ai Bisericii, în catedrala din Hildesheim; a fost prieten cu marii abaţi, Odilon de Cluny, Richard de Saint-Vannes, care au purificat mănăstirile; moştenind de la tatăl său demnitatea ducală în Bavaria, a

trebuit, vrând-nevrând, să se însoare. S-a hotărât târziu, pe când avea 23 de ani; a fost atent să evite incestul, acceptând din cauza aceasta să-şi ia soţie dintr-un rang mai de jos al nobilimii. În 1002, când episcopii s-au văzut obligaţi să-i dea un urmaş lui Otto al III-lea, faptul că Henric, vărul său de al doilea, nu avea nici el copii după opt ani de căsătorie şi a refuzat să se despartă de soţia lui făcea din el un candidat excelent: nădejdea unui tron din nou vacant îi ispitea pe electori.

O dată urcat pe tron, Henric şi-a reglat conduita după o concepţie mistică a funcţiei regale, a cărei expresie superbă se vede în operele de artă sacră pe care le-a comandat, manuscrisele Pericopelor, altarul de aur de la Basel şi acea mantie extraordinară ale cărei broderii, cu prilejul solemnităţilor mai de seamă, învăluia trupul suveranului în constelaţiile firmamentului. Antrenat de curentul milenarist, convins că este împăratul de la sfârşitul timpurilor, el s-a străduit, în aşteptarea zilei din urmă, să restabilească ordinea în această lume, să restaureze pacea în mijlocul poporului lui Dumnezeu, să-l purifice. Pentru a duce la capăt această misiune, era important ca el însuşi să fie foarte pur, un motiv mai mult de a nu o repudia pe Cunegonda. El a săvârşit opera de renovare în bună înţelegere cu episcopii. Le-a sporit puterea temporală, abandonându-le, în oraşele lor, prerogativele regale. Şi-a dat silinţa să-i aleagă bine, printre clericii cei mai buni ai capelei regale, pentru înţelepciunea lor. Recruta pe cei mai capabili să se achite de sarcinile pastorale, de a aduna turma laicilor, de a le supraveghea moravurile, de a-i îndepărta de rău. În iminenţa Judecăţii de Apoi, politica şi etica se confundau.

Unul dintre aceşti episcopi, cel de Worms, Bourchard, prezintă un interes direct pentru cercetarea de faţă. Provenind din foarte înalta nobilime, educat la mănăstirea din Lobbes, în Lotharingia, unde se vorbea română, o limbă derivată din latină – şi se simte sub latina lui Bourchard amprenta tenace a acestei prime formări –, nu călugăr, ci slujindu-l pe Dumnezeu în viaţa profană,

Henric al II-lea, la înscăunarea sa, l-a găsit stabilit în catedrala regală. Asemenea prelaţilor care-lingieni, se războia cu lumea trupească; nu îi întorcea spatele; nu-i lăsa pe canonicii lui să se refugieze în mănăstiri. Rolul său, aşa credea, era acela de a reforma societatea creştină, prin cuvânt, prin predică, prin turnee periodice în dioceza sa, pentru control şi instruire. Bourchard, între 1107 şi 1112, a pus la punct instrumentul unei asemenea activităţi pastorale, o culegere de texte normative intitulate *Decretum*2. Iată de ce îmi îndrept atenţia către acest prelat renan: cartea alcătuită în catedrala sa îmi permite să întrevăd prin tenebre şi să-mi fac o idee mai limpede despre practicile căsătoriei.

Bourchard n-a lucrat singur la această compilaţie. Vecinul său, episcopul din Spire, l-a ajutat, prietenul lui, episcopul de Liège, i-a pus la dispoziţie un călugăr din Lobbes care să-i fie de ajutor. Totuşi scrierea, într-o vreme în care scaunele episcopale erau autonome, în care preeminenţa episcopului din

Roma, adică a papei, era numai doctrinară, a fost o scriere personală: episcopul făurea pentru el însuşi, pentru propria lui acţiune, un instrument personal, fără cea mai mică intenţie de a alcătui un cod aplicabil întregii Biserici. Atunci când prelatul trebuie să dea un verdict, să pedepsească, să distribuie penitenţele care şterg, aici pe pământ, păcatul săvârşit, el simte, dacă este conştiincios, nevoia de a se referi la nişte precedente, la sentinţele pronunţate de cei vechi, aşadar de a avea la îndemână, pentru fiecare caz, un text *auctoritativus*, cum se spunea pe atunci, un text care să aibă autoritate recunoscută. Prin urmare, caută în cărţile pe care le are în preajmă; aduna fişe, le clasifică în felul care i se pare mai comod; organizează în felul acesta ceea ce s-a convenit să poarte numele de colecţie canonică, o culegere de „canoane”, de precepte scoase din *Scriptură*, din scrierile Părinţilor Bisericii, din actele conciliilor şi din cele ale papilor. Folosirea unor asemenea manuale data de multă vreme, strict ajustate nevoilor autorilor lor, dar putând fi utilizate

şi de alţii3. De câteva decenii, ele se ameliorau, în special în provincia în care Bourchard îşi făcuse studiile. Se statornicea obiceiul de a decupa marile texte reglementative, de a repartiza sistematic aceste extrase, de a aşeza faţă în faţă, într-o chestiune dată, dispoziţiile restrictive şi cele permisive, în sfârşit, de a recurge cât mai amplu la deciziile conciliilor recente, din secolele al IX-lea şi al X-lea. Aşa se prezintă colecţia lui Bourchard de Worms: pentru fiecare caz, sub o rubrică expunând pe scurt motivele alegerii, un mic dosar capabil de a-l ajuta pe episcop, prin confruntarea unor autorităţi discordante, să corecteze cu *discreţio*, adică distingând cu prudenţă dacă este bine să fie indulgent sau sever4. O alegere liberă, pentru că nu exista încă o legislaţie generală.

Bourchard este, într-adevăr, foarte liber: alege după voia lui din scrierile anterioare. Merge chiar mai departe? Marc Bloch îi reproşează acest lucru: „Culegerea canonica, alcătuită între 1008 şi 1012 de sfântul episcop Bourchard de Worms, este plină de atribuţii înşelătoare şi de remanieri aproape cinice.5” Şi, într-adevăr, decizii recente sunt plasate uneori sub acoperirea unor autorităţi venerabile; pe alocuri sunt suprimate sau adăugate cuvinte, pentru a preciza enunţul, pentru a-l acomoda. Putem oare vorbi de cinism? Epoca, pur şi simplu, nu profesa un respect orb pentru literă. O interesa doar spiritul textului, cel pe care i-l atribuia. Iar Bourchard era preocupat de eficacitatea practică. Prin mici manipulări, perfecţiona instrumentul, rezervându-şi dreptul de a-l folosi cât mai bine, cu credinţă şi caritate.

I-a fost foarte curând preluat şi folosit de alţii. Manuscrisul *Decretului* a fost copiat. Copiile, retuşate pentru a se adapta condiţiilor locale, s-au răspândit prin bibliotecile episcopale de pretutindeni; au servit până la mijlocul secolului al XII-lea, când s-a difuzat colecţia lui Gratian. Succesul lor a fost imens, în Imperiu, în Germania, în Italia, dar şi în Lotharingia. De acolo s-a răspândit în Franţa de Nord. *Decretul* s-a bucurat aici de o folosire curentă: Yves de Chartres a scos din el cea mai

mare parte din referinţele lui. Textul acesta a susţinut, aşadar, reflexia şi acţiunea conducătorilor Bisericii în regiunea de care mă ocup. Acesta este motivul pentru care o iau în considerare. Şi cu atât mai multă atenţie cu cât acorda un mare spaţiu căsătoriei.

Lucrul se vede de la primele pagini, în capitolul 94 al cărţii întâi. În acest punct, Bourchard tratează despre sistemul de delaţiune pe care l-a instituit în dioceza lui pentru a pregăti vizitele pastorale. În fiecare parohie, şapte oameni aleşi se angajează prin jurământ să-i denunţe episcopului, când va veni la faţa locului, delictele. Pentru a-i ajuta pe juraţi să ducă la bun capăt această *inquisitio*, Bourchard face lista întrebărilor pe care trebuie să şi le pună lor înşile şi să le pună vecinilor lor6. Optzeci şi opt de infracţiuni sunt astfel clasate, în ordinea descrescândă a gravităţii lor, de la omor până la greşeli foarte mărunte, cum ar fi aceea de a fi omis să oferi pâinea sfinţita. Primele patrusprezece întrebări se referă la omor, păcat grav, şi care, prin încrucişarea de răzbunări pe care o declanşează, pune în grea primejdie ordinea socială. Dar, imediat după aceea, în al doilea rang de importanţă, vin cele douăzeci şi trei de întrebări, mai mult de un sfert din întregul chestionar, privitoare la căsătorie şi la fornicaţie. Şi aici, plecând de la abaterea cea mai gravă, adulterul (întrebarea 15), pentru a ajunge (întrebarea 37) la următoarea suspiciune: cutare om n-a favorizat cumva, în casa lui, comiterea adulterului, nesupraveghindu-şi destul de îndeaproape slujitoarele sau femeile din familia lui – neglijenţă lipsită de gravitate şi degrabă iertată prin obligaţia, aceasta primordială, de a-şi trata cât mai bine oaspeţii. Se vădeşte astfel o scară de culpabilitate descensivă. Cel mai vinovat este omul căsătorit care ia nevasta altuia; cel care întreţine în casa lui o concubină este mai puţin vinovat; vin apoi la rând cei care repudiază şi apoi se recăsătoresc, apoi cei care doar repudiază. De mult mai mică gravitate, fornicaţia vine mai încolo; şi aici două grade de culpabilitate: unul dintre parteneri este căsătorit; niciunul dintre ei nu este. Foarte venial în

sfârşit, pentru că foarte frecvent, în casele mari, pline de slujitoare, jocul la care se dedau împreună adolescente şi femei celibatare. Exigenţa primordială, reiese clar, este monogamia: atenţia represivă slăbeşte de îndată ce legătura conjugală nu mai este în cauză. Căsătoria este concepută ca un remediu la dorinţa sexuală. Ea ordonează, disciplinează, menţine pacea. Prin căsătorie, bărbatul şi femeia sunt îndepărtaţi de aria unde oamenii se împerechează slobozi, fără nicio regulă, în dezordine, întrebările care urmează se referă la rapt, la ruptura de *desponsatio*, la incest – întâi cel spiritual (potrivit acestei ierarhii, spiritul vine înaintea cărnii): să-ţi iei de nevastă naşa sau fina, fie ea de botez sau de confirmare; apoi cel carnal –, la împerecherile împotriva naturii, în sfârşit, în partea cea mai de jos a scării, la prostituţie. Dacă adăugăm ceea ce, în alte părţi ale chestionarului, se referă la uciderea soţului sau a soţiei, la avort, la infanticid, la maşinaţiile prin care nevestele speră să câştige inima bărbatului lor, sau să-l împiedice să zămislească şi pe ele însele să rămână însărcinate (întrebarea privitoare la manevrele anticoncepţionale sau abortive intervine acolo unde este vorba despre omor, în josul listei, înaintea uciderii unui sclav sau a sinuciderii), însă abia după (aici ierarhia este grăitoare) paricid, care are întâietate, uciderea unui preot, aceea a propriului tău copil, cea a soţului sau a soţiei; astfel, treizeci de întrebări din optzeci şi opt se referă la sexualitate. În miezul noţiunii de păcat, de pângărire, după sângele vărsat, dar înainte de „superstiţii”, se plasează sexul. Iar în miezul dispozitivului de purificare, se află căsătoria.

Acest chestionar este inspirat de o intenţie morală: el urmăreşte să lumineze conştiinţele şi, arătând unde se află răul, să întreţină în ele sentimentul salutar al păcatului. El are şi o intenţie poliţistă: serveşte la descoperirea delincvenţilor, pentru a fi pedepsiţi de către episcopi. Episcopul va alege pedeapsa consultând textele normative care formează cea mai mare parte a *Decretului*. Lucrarea este monumentală: un fel de catedrală al cărei plan se

întemeiază pe ideea unui progres către mântuire. Douăzeci de secţiuni jalonează calea care duce de la pământ la cer. Primele cinci tratează despre oamenii cărora le revine rolul de a călăuzi pe acest drum, de a reprima, de a îndrepta: episcopul şi auxiliarii săi, preoţi şi diaconi – apoi despre cadrul acţiunii purificatoare: parohia –, în sfârşit despre instrumentele acestei acţiuni: cele două sacramente pe care le distribuie elevul: botezul şi euharistia. La punctul de sosire: *Liber speculationum*, meditaţie grandioasă asupra morţii şi a lumii de dincolo, imediat precedată de capitolul cel mai dens, al nouăsprezecelea, intitulat, în funcţie de manuscrise, *Conector* sau *Medicus*. Tocmai aici se găseşte cheia celeilalte lumi, remediile care îi pregătesc omului o bună trecere dincolo, capabile să-l vindece de ultimele sale greşeli pe cel care se va înfăţişa nu în faţa unui om, episcopul, ci în faţa luminii lui Dumnezeu. Această listă de sfinte leacuri nu mai este, aşa cum era interogarea probabilă a enoriaşilor, direct destinată păcătoşilor. Păcătosul nu se poate îngriji singur. Cartea a XIX-a procură celor care cercetează, prelatului şi ajutoarelor sale, un tarif de sancţiuni, o ierarhie penitenţială.

Este foarte posibil ca, în efervescenţa milenarismului, această parte a *Decretului* să fi părut cea mai utilă, şi în primul rând autorului. Bourchard de Worms, într-adevăr, redactând prologul întregii colecţii, a reluat prologul unui cod penitenţial anterior. Asemenea liste de păcate, stipulând pentru fiecare pedeapsă compensatoare, abundau. Ele înlesneau munca păstorilor bisericii. Chiar prea mult: îi scutea sa mai gândească; în 813, Conciliul de la Chilon îi prevenise pe clerici împotriva acestor cărţulii „pline de greşeli şi scrise de autori incerţi”. Ele erau totuşi indispensabile din cauza formelor pe care penitenţa le îmbrăca încă şi a funcţiilor pe care le îndeplinea în creştinătatea anului o mie7. Pentru a-şi ispăşi păcatul, păcătosul trebuia, în cursul unui timp determinat, să-şi schimbe felul de viaţă, să se „convertească”, să se transfere într-un sector special al societăţii, pe care să-l

manifeste prin semne evidente, să se poarte altfel, să se îmbrace, să se hrănească altfel. Dând, prin această delimitare, satisfacţie comunităţii, astfel scăpată de membrul putred care risca să o molipsească, penitenţa contribuia la ordinea socială, la pace. Căutând să schimbe societatea, Bourchard a vrut să compună un cod penitenţial *bun*. El îşi încheie opera prin acest instrument de renovare.

Între preludiul ecleziastic, sacramental, şi acest final sunt clasate textele canonice privitoare la moravurile poporului laic pe care, în reînvierea spiritului carolingian, episcopul, în acord cu regele, are misiunea să-l îndrepte. Ordinea urmată mi se pare a fi aceea de la public la privat. La început, sunt plasate cazurile care, sfărâmând cu zgomot pacea, reclamă purificările solemne determinate de episcop. Este vorba de situaţiile care implică sângele: *Decretul* tratează în primul rând (cărţile VI şi VII) despre omor şi despre incest. Mai departe, episcopul are datoria să intervină în calitate de protector autorizat al unor anumite grupuri mai vulnerabile: în primul rând, penitenţii consacraţi a căror „conversiune” e definitivă, călugării şi călugăriţele (cartea VIII), apoi femeile care nu sunt „consacrate” (cartea IX). În chiar acest loc este vorba de căsătorie, privitor, să remarcăm bine, la feminin, zona de slăbiciune a edificiului social. De la femei se trece nemijlocit la incantaţii, la vrăji, apoi la post, la intemperanta, toate acestea (cărţile X până la XIV) vizând mai puţin strict ordinea publică. În cazurile enumerate după aceea (în cărţile

XV şi XVI), episcopul mai acţionează doar ca auxiliar, ca sfetnic al principilor temporali. În sfârşit, în zona cea mai privată, mai intimă, tocmai înainte de penitenţial, sunt aşezate textele ce reprimă fornicaţia. Mi se pare remarcabil că o asemenea dispoziţie separă atât de net ceea ce priveşte conju-galitatea de ceea ce priveşte sexualitatea. După părerea mea, aceasta este dovada că episcopul Bourchard, în tradiţia lui Hinemar şi a predecesorilor carolingieni ai acestuia, consideră

căsătoria, în primul rând, ca un cadru de sociabilitate. Prelatul este obligat să se ocupe de ea în calitatea lui de păstrător al ordinii publice. Instituţia matrimonială apare în aceeaşi înmână în cartea XIX, în *Medicus*.

Urmează încă o serie de întrebări. Însă ancheta nu se mai referă la ansamblul unei comunităţi parohiale; ea nu este publică, este intimă, personală: un dialog între confesor şi penitent. Pe scurt, în felul: „Ai săvârşit cutare faptă? Meriţi această pedeapsă”, cu adaosul, pe alocuri, al unei scurte explicaţii care arată gravitatea faptei. La interogatoriul comun este adăugat un supliment destinat atenţiei speciale a femeilor. Fiind vorba despre ele şi despre păcatele lor, inspectarea faptelor trebuie adâncită. Bourchard de Worms este convins de asta: bărbatul şi femeia constituie două specii diferite, feminitatea fiind slabă şi flexibilă, trebuia să fie judecată altfel decât sunt judecaţi bărbaţii. *Decretul*, desigur, cere să se ţină seamă de fragilitatea femeilor: „Religia creştină condamnă în acelaşi fel adulterul ambelor sexe. Însă soţiile nu îşi acuză cu uşurinţă soţii de adulter şi n-au posibilitatea sa se răzbune. În timp ce bărbaţii au obiceiul de a-şi târî nevestele în faţa preoţilor, acuzându-le de adulter.8” Decretul reclamă cu insistenţă să se ţină cont de perfidia feminină: amăgitoare prin natura ei, soţia trebuie să rămână, chiar în faţa justiţiei, sub tutela severă a bărbatului ei: „Dacă după un an sau şase luni soţia ta spune că n-ai posedat-o încă, iar dacă tu spui că este soţia ta, trebuie să fii crezut, pentru că tu eşti căpetenia femeii.9” Nici greutatea, nici măsura n-ar trebui să fie aceleaşi. Din această pricină, *Medicus* scrutează cu mai mare atenţie sufletul femeilor.

„Medicul”, „Corectorul”, este un bărbat. Această anexa a penitenţialului prezintă interesul de a arăta cu ce ochi o vedeau în vremea aceea bărbaţii pe femeie.

Ea este în ochii lor frivolitatea însăşi, flecărind la biserică, uitând de morţii pentru care ar trebui să se roage, uşuratică. Când e vorba de infanticid, ea poartă întreaga răspundere, de vreme ce grija pentru progenitură

îi revine numai ei. Moare un copil. Mama e cea care l-a suprimat, din neglijenţă, adevărată sau simulată, şi întrebarea precisă, de pildă: „Nu cumva ţi-ai lăsat copilul prea aproape de căldarea cu apa clocotită?” Avortul, bineînţeles, este treabă femeiască. Întocmai ca prostituţia. Femeile sunt, cum bine se ştie, oricând gata să-şi vândă trupul, sau trupul fiicei lor, al nepoatei lor, al unei alte femei. Căci sunt destrăbălate, lubrice. În interogatoriu, nu figurează nimic privitor la plăcerea conjugală. În schimb, întrebările se îndesesc în privinţa plăcerii pe care femeia şi-o poate procura singură sau cu ajutorul altor femei, sau folosindu-se de băieţandri. În lumea ei, gineceul, camera doicilor – universul acela straniu, neliniştitor, de care oamenii sunt ţinuţi departe, care îi atrage şi unde îşi închipuie că au loc perversităţi de care ei sunt frustraţi. Şi mai ajungem, la sfârşitul acestui chestionar, la partea cea mai secretă. Căci textul penitenţial este construit după un plan asemănător celui al colecţiei canonice: el merge de la sfera publică la cea privată. În interogatoriul comun celor două sexe, păcatele care au ecou asupra ordinii sociale, omorul, furtul, adulterul şi incestul, precedă delictele comise cel mai adesea înăuntrul casei, fornicaţia în afara căsătoriei, magia, intemperanta, lipsa de religiozitate. Iar pedepsele sunt mai mult sau mai puţin grele, după cum păcatul clatină sau nu pacea publică.

Imaginea cea mai puţin confuză a sistemului de valori la care se referă Bourchard – care, din discernământ şi din preocuparea pentru eficienţă, are grijă, nu încape îndoială, să se ţină cât mai aproape de morala comună – este oferită de tariful penitenţelor. Ierarhia pedepselor corespunde ierarhiei greşelilor. După cum păcătosul e judecat mai mult sau mai puţin vinovat, abstinenţa care îi este impusă este mai mult sau mai puţin aspră şi durata purificării mai lungă sau mai scurtă. Sancţiunile, a căror lungă listă o oferă *Medicus*, se pot repartiza, din câte mi se pare, în trei categorii. Pedeapsa de primul tip era să posteşti cu pâine şi apă – şi, bineînţeles, să întrerupi orice activitate sexuală – timp de un anumit număr de zile consecutive, unitatea de

măsură a sistemului fiind seria de zece zile, cu multipli şi submultipli. Pedeapsa de tipul al doilea durează mult mai multă vreme; unitatea ei de măsură este anul. Dar la început este mai uşoară, abstinenţa vizând numai consumul de carne şi jocurile de dragoste. Pe de altă parte, ea este susceptibilă de întreruperi, concentrându-se asupra „zilelor legale", *feriae legitimae*, în cursul cărora Biserica face apel la reculegere: cele trei posturi mari, miercurea, vinerea şi sâmbăta fiecărei săptămâni. În sfârşit, ceea ce are poate mai multă importanţă, penitenţa este mai discretă; cum se găsesc credincioşi care îşi impun, din pietate, aceleaşi privaţiuni, păcătosul poate să se disimuleze printre aceşti penitenţi voluntari. Al treilea tip îi impune păcătosului, timp de şapte ani, ceea ce textul, latinizând un cuvânt din limba populară, romană, numeşte *carină*: un post suplimentar, să posteşti cu pâine şi apă patruzeci de zile în şir. Să distribuim, între aceste trei caziere, infracţiunile la morala matrimonială şi sexuală.

Cu rare excepţii, delictele socotite minore şi de un caracter foarte privat sunt cele pe care le răscumpără abstinenţa de primul gen, cea de zece zile, cu pâine goală şi apă. Pedeapsa aceasta se aplică masturbaţiei masculine, atunci când este practicată de unul singur (în doi ea este triplată). Fapt vrednic de notat, sancţiunea nu este mai grea când pedepseşte un celibatar fornicând cu o „femeie liberă" sau cu propria lui slujitoare. Dacă nu este implicată căsătoria, există o mare indulgenţă faţă de delictele sexuale masculine: când e vorba de un bărbat, este acelaşi lucru dacă se masturbează sau dacă se foloseşte de o slujnicuţă, cu condiţia ca nici el, nici ea să nu fie căsătoriţi. Însă, când e prins în lanţul matrimonial, trebuie să se poarte cum se cuvine; aceeaşi pedeapsă, zece zile de post, penalizează orice atingere adusă castităţii conjugale10.

Despre ce să fie vorba? Să-ţi iubeşti nevasta cu prea multă aprindere? Textul, într-un alt pasaj, precizează: el impune o pedeapsă de zece zile soţului care şi-a posedat soţia într-o poziţie interzisă, sau când este în zilele ei de menstruaţie, când este însărcinată – iar pedeapsa este

dublată dacă fătul a mişcat deja. Ea este de patru ori mai mare, devenind astfel o *cari-na*, dacă s-a apropiat de ea într-o zi interzisă – binevoitoare, Biserica reduce sancţiunea la jumătate când bărbatul este beat. Unitatea de mortificare rămâne, în acest caz, şirul de zece zile: greşeala este comisă, într-adevăr, în secretul odăii şi al nopţii. Însă „legea căsătoriei" este încălcată şi soţul prea focos apare de patru ori mai vinovat decât un celibatar culegându-şi ici-colo plăcerea. Acesta din urmă are scuzele lui: el nu dispune, pentru a-şi potoli ardoarea, de o femeie legitimă. Căsătoria este un remediu împotriva concupiscenţei. Ea te ţine departe de păcat – şi se simte, gata să străbată la lumină, ideea că ea este un sacrament. Numai că mariajul cere disciplină. Soţul care nu izbuteşte să se stăpânească merită o corecţie severă. Aceasta este: de patru ori zece zile de penitenţă; nu primeşti o pedeapsă mai grea dacă scoţi ochii unui om, dacă îi tai mâna sau limba11. Putem visa la aceste echivalenţe.

La cealaltă extremitate a scării, sancţiunea cea mai lungă, câte patruzeci de zile timp de şapte ani, pedepseşte, pe lângă bestialitate, pe de o parte raptul, pe de alta adulterul. Şapte ani pentru soţul care îşi lasă nevasta pe mâinile altor bărbaţi, tot atâta pentru cel care se înstăpâneşte pe soţia altuia sau pe o călugăriţă, soţie a lui Hristos (dacă e şi el însurat este dublă; nu pentru că adulterul este dublu, ci pentru că bărbatul avea la îndemâna cu ce să-şi „potolească *libido-ul 13*"; aceeaşi logică îl pedepseşte cu cinci zile de post pe omul căsătorit care mângâie sânii unei femei, dar numai cu două zile pe celibatar). Prin rapt, prin adulter, activitatea sexuală masculină violează orânduielile sociale. Răpitorii de femei nesocotesc pacturile conjugale. Ei sunt capabili de crime publice care iscă ura între familii, stârnesc represalii, pângăresc comunitatea, o destramă. Este firesc să ceri de la ei o penitenţă care să-i dea în vileag pentru multă vreme în ochii tuturor. Aceeaşi pedeapsă

pentru cel care săvârşeşte un omor: şi el a rupt

temeiurile păcii. În chipul cel mai vădit, codul ecleziastic este imitat după codul justiţiei *regale*. Lucrul se vede bine considerând toate împrumuturile pe care *Decretul*, când e vorba de asemenea delicte, le face din capitularde carolingiene. Într-adevăr, căsătoria prezintă două feţe. Una este orientată către morala sexuală, cealaltă către morala socială, dar aceasta din urmă îşi întinde puterea asupra celeilalte: dacă sexualitatea celor căsătoriţi este obiectul unei supravegheri mai atente este pentru că aceşti bărbaţi şi aceste femei s-au situat, căsătorindu-se, în sectorul orânduit al societăţii.

Penitenţa de categoria a doua, intermediară, se potriveşte unor infracţiuni comise înăuntrul vieţii private, în interiorul casei, dar care se arată a fi mai maligne. De aceea, ea serveşte mai ales la îndreptarea păcatelor feminine. Gradarea, ascendenţa pleacă de la unitatea de un an, care pedepseşte masturbarea – dacă femeia este pedepsită mai aspru decât bărbatul când îşi oferă singură o plăcere sterilă, nu se sustrage ea astfel de la dublul blestem al *Genezei*, cel care o hărăzeşte să se supună principiului masculin şi cea care o meneşte să dea naştere copiilor în durere? Ea ajunge, pe scara pedepselor, la doisprezece ani în caz de infanticid. Din grad în grad se trece la avort, înainte ca pruncul să se fi mişcat, la neglijenţă (să-ţi sufoci copilul în pat, întorcându-te în somn, fără să vrei: trei ani), la prostituţie (şase ani). Acelaşi gen de pedeapsă se aplică uneori şi bărbaţilor, sodomiţilor, celor care au legături cu rude înăuntrul casei familiale, celor care se încred în vrăjile femeilor. În partea masculină, sunt astfel ispăşite abateri care îl duc pe bărbat la moliciune, îl devirilizează, îl lipsesc de *virtus*, adică de „virtute”, îl fac să decadă, să alunece în puterea femeilor. Nimic, în acest fel de penitenţe, care să privească nemijlocit căsătoria.

Din *Decret* reţin câteva trăsături de moravuri şi de morală. Şi în primul rând că incestul este plasat cu totul aparte. Se tratează despre el într-un capitol special, al şaptelea, unde sunt adunate toate canoanele conciliilor

france care interzic unirea dintre rude mai apropiate de al şaptelea grad de consangvinitate, îndată ce, în cazul unui cuplu, o atare legătura de rudenie este în mod public pusă în evidenţă, cei doi soţi trebuie să se înfăţişeze în faţa episcopului şi să se angajeze printr-un jurământ a cărui formulă este următoarea: „Începând cu această zi, nu mă voi mai uni cu această rudă a mea; nu mă voi bucura de ea nici prin căsătorie, nici prin seducere; nu voi mai împărţi cu ea mâncarea, nu vom sta sub acelaşi acoperiş decât la biserică sau într-un loc public, de faţă cu martori14”: acestea sunt chiar cuvintele pe care Filip I şi Bertrade au fost siliţi să le rostească înainte de a fi absolviţi de excomunicare, azvârlită asupra lor, cum am spus, pentru incest. Ruptură, şi posibilitatea pentru bărbatul şi pentru femeia astfel despărţiţi să se recăsătorească dacă obţin îngăduinţa episcopului. Căsătoria incestuoasă este, aşadar, considerată nulă şi neavenită. Nu este o căsătorie. Nu există. Este ca şi când trupurile nu s-ar fi unit pentru a deveni un singur trup, ca şi când legătura de sânge ar fi împiedicat acest amestec. Incestul se situează pe un alt versant al moralei.

Cu toate acestea, raporturile sexuale între consangvini sunt prilejul unei pângăriri de care trebuie să te purifici printr-o penitenţă. Despre copulaţia între consangvini – nu despre căsătoria lor, de vreme ce ea este imposibilă – este vorba în cartea XVII, consacrată fornicaţiei. Textele adunate acolo emană şi ele de la conciliile carolingiene, Verberie, Mayence, Tribur. Ele interzic bărbatului să aibă legături sexuale cu sora sau fiica soţiei sale, cu nevasta fratelui său, cu *sponsa*, deci cu logodnica, fata promisă, deja cedată fiului său. Aceste delicte reapar în codul penitenţial, pedepsite cu penitenţe de al doilea tip. Atenţia care se acorda acestor rătăciri din sânul familiei, în *Medicus15*, ne îndeamnă să ne reprezentăm intimitatea casei aristocratice ca pe o arie privilegiată a jocului sexual. În afara iatacului soţiei, se întinde un spaţiu privat populat de femei pe care le poţi avea cu uşurinţă, slujitoare, rude, femei încă libere, un

câmp larg deschis desfrânării bărbăteşti. În acest mic paradis închis, bărbaţii, noi Adami, tinerii, cei mai puţini tineri, şi întâi de toate patronul, stăpânul casei, sigur pe drepturile sale, sunt neîncetat supuşi ispitei. Iat-o pe cumnată strecurându-se pe ascuns în pat, sau pe soacră, sau pe viitoarea noră, primită în casă înainte de căsătorie, ispititoare. Femeile sunt înfăţişate ca fiind perverse şi pervertindu-i pe bărbaţi. Să le vedem însă mai ales ca pe nişte prăzi. În casă, virginitatea pare fragilă. Fără valoare? Această întrebare, pusă ca întotdeauna bărbatului singur, când este vorba de un divertisment între sexe: „Ai corupt o fecioară? Dacă nu este logodnica ta, astfel că doar ai violat ceremonia nunţii, un an de abstinenţă. Dacă n-o iei de nevastă – doi ani. Doar atât”.

Bourchard a compus un manual care serveşte dreptei judecări a faptelor, nu un tratat de morală. El nu-i dojeneşte pe laici. Când nu e vorba de a doza penitenţele unor soţi care se abat de la câteva interdicţii formale în materie de calendar sau de posturi, când se referă la căsătorie, el nu vorbeşte despre sex. Totuşi, în filigran, transpare câte ceva dintre relaţiile conjugale. Le bănuim atunci când Bourchard evocă incantaţiile, vrăjile, treburi de femei, întotdeauna prin vrăjitoare, slabe, folosindu-se de mijloace viclene. Ţelul unor asemenea tertipuri este de a acţiona asupra iubirii, de „a schimba din ură în dragoste sau invers *mens* [mintea] unui bărbat16”. *Menst* E vorba într-adevăr de spirit, de sentiment? Mai degrabă de acele pulsiuni care duc la act. La asemenea descântece femeile sunt bănuite că rec urg uneori şi în afara căsătoriei; atunci când *amator*, amantul, se pregăteşte de o căsătorie legitimă, cea care i-a fost concubină, geloasă, încearcă în fel şi chip să-i stâmpere focul. Dar şi mai frecvent e vorba de procedee folosite de soţii bucătărese, care pregătesc mâncăruri şi băuturi capabile să controleze ardoarea soţului lor. Uneori li se întâmplă să folosească pentru a ofili vlaga bărbatului şi astfel de a mai scăpa de maternităţi. Bourchard ne face să vedem câte o femeie ungându-şi în acest scop trupul cu miere, tăvălindu-se în făină, cocând

din acest aluat prăjituri destinate soţului sâcâitor17. Însă, cel mai adesea, aceste practici urmăresc să aţâţe focul viril. Pentru că femeile, se ştie bine, sunt insaţiabile. Morala – morala bărbaţilor bântuiţi de teama impotenţei şi care, după cum atestă codul penitenţial, sunt dornici să dobândească noi puteri, recurg uneori la asemenea magie – este atunci mai încruntată. Numai doi ani de abstinenţă dacă e vorba de pâine frământată pe fesele goale ale soţiei sau de peşte înăbuşit între pulpele ei, însă cinci ani dacă se varsă sânge menstrual în cupa soţului şi şapte ani când femeia bea sperma bărbatului ei.

În orice caz, căsătoria este văzută în esenţă sub aspectul ei social. Bourchard are grijă să evacueze pângărirea din ea. Dar, înainte de toate, să menţină ordinea şi pacea. El aşază, aşadar, în preambulul cărţii XI, definiţiile care disting căsătoria legitimă de concubinaj. Insistă asupra publicităţii nunţii. Iar îndreptarul penitenţial prevede o pedeapsă – uşoară, privată, o treime de an de abstinenţă – pentru acela care şi-a luat nevastă fără să-i dea zestre, fără să vină la biserică împreună cu ea „pentru a primi binecuvântarea preotului, aşa cum este prescris de canoane18”. Bourchard vrea ca unirea prin căsătorie să fie de notorietate publică. Dar trece repede peste ritul binecuvântării, ca de altfel şi peste obligaţia tinerilor căsătoriţi de a rămâne căşti în primele trei nopţi după nuntă. Acestea sunt rafinamente de pietate. Va mai trece multă vreme până să fie impuse tuturor.

Tot atât de zorită este şi aluzia la consimţământul nupţial. Accentul se pune pe acordul dintre cele două familii. Şi, de vreme ce „căsătoriile legitime sunt orânduite de preceptul divin 19”, se cuvine ca înţelegerea să fie încheiată în sfinţenie, adică în pacea care vine de la Dumnezeu. Orice violenţă trebuie îndepărtată, precum şi orice demers insidios. Când fata este sustrasă rubedeniilor ei fără înţelegere prealabilă, prin rapt sau prin seducţie, când este furată, perechea trebuie despărţită definitiv. Numai că, în materie de *discidium*, de ruptura solemnă, oficială şi de posibilităţile de recăsătorie, în materie de

indisolubilitate, Bourchard dă dovadă de o mare supleţe. Textele adunate îl autorizează deci pe prelat să desfacă nu numai uniunile incestuoase, ci şi multe altele. Hotărârea îi revine după ce, punându-şi la lucru puterea de discernământ, a cântărit meticulos ce anume este rău în căsătoria pe care trebuie s-o judece. Bineînţeles, el ia în considerare, în primul rând, purtarea femeii, de la care, în general, provine răul. Ele sunt, prin natura lor, înclinate spre fornicaţie şi, atunci când sunt acuzate înaintea lui de adulter, el este în drept să pronunţe divorţul: Mântuitorul a prevăzut acest caz. Dar femeile sunt mai ales perfide şi episcopul trebuie să se ferească de a se lăsa amăgit. Cum ar fi de către acele soţii care vin să se vaiete că soţul lor, fără îndoială prea bătrân, nu este în stare să consume mariajul. Episcopul îl va asculta întâi pe bărbat. Dacă acesta tăgăduieşte, femeia va rămâne în patul lui. El este cel care trebuie crezut. Totuşi, dacă peste câteva luni femeia îşi reînnoieşte plângerea, protestează că vrea să fie mamă, dacă neputinţa bărbatului este dovedită prin Judecată dreaptă”, adică prin judecata lui Dumnezeu, episcopul se va vedea silit să anuleze căsătoria. Rămânând totuşi vigilent: nu există un complice, un amant? La fel, dacă soţia vine să-şi acuze soţul de adulter, el trebuie să-l trateze pe bărbat cum le tratează pe femei, să desfacă această uniune pângărită. Însă, în fapt, cine vede femei cerându-i episcopului să le facă dreptate şi să le scape de soţul lor? Iniţiativa vine întotdeauna de la bărbaţi. Trebuie oare să fie crezuţi orbeşte atunci când vin să se plângă, când acuză? Nu cumva sunt îmboldiţi de faptul că doresc o altă femeie? câţi bărbaţi, ca să o prindă asupra faptului, n-o azvârlă pe cea de care s-au săturat în braţele altui bărbat? câţi, pentru a cere, sub pretext de incest, desfacerea căsătoriei, nu atrag în patul lor pe o cumnată sau pe o nora? câţi se declară neputincioşi în faţa soţiilor lor, incapabili de a o „cunoaşte”?

Dacă episcopul are dreptul, şi uneori datoria, de a rupe legătura conjugală, el este mai puţin liber în a îngădui celor pe care îi desparte să contracteze o nouă

căsătorie, atâta vreme cât soţul sau soţia mai trăieşte. Aici este nevoie de discernământ. Episcopul nu trebuie să uite că bărbaţii sunt mai înclinaţi către poligamie, că ei au puterea, forţa fizică, banii şi că, poate mai puţin şireţi, dispun de mijloace mai eficiente pentru a obţine separarea legală şi a-şi satisface poftele. El pune mai puţine piedici recăsătoririi femeilor, pentru că nu este prudent să le laşi fără un bărbat care să le supravegheze şi să le ţină pe calea cea dreaptă: căsătorite sunt mai puţin primejdioase decât acele femei nesatisfăcute care împing la viol, la adulter şi destramă căsnicii bune. Dar, mai ales, are episcopul dreptul de a împiedica utilizarea, pentru încheierea unor noi alianţe profitabile, a soţiilor victime ale unui soţ şi în mod legitim divorţate? Numai văduvele sunt suspecte. Poate au uneltit moartea soţului lor. Dacă sunt spălate de orice bănuială de omor şi se pregătesc să se mărite din nou, apar nişte bărbaţi care susţin că ele se dădeau în secret celui care urmează să le fie îngăduit drept soţ. Este bine să îngădui asemenea căsătorii? La Conciliul din Meaux, episcopii au zis da. La Tribur, nu. Prelatului îi rămâne să aleagă. Însă, faţă de bărbaţii pe care i-a eliberat de o soţie, trebuie să se arate mult mai riguros. Înţelepciunea lui a tăiat şi a azvârlit mădularul putred. Înţelepciunea lui îl reţine de la a consimţi la o nouă căsătorie. În special când motivul divorţului – şi acesta este pretextul cel mai obişnuit – este adulterul femeii. E atât de uşor să acuzi. În promiscuitatea caselor nobile, clevetirile n-au stavilă: se găsesc întotdeauna bărbaţi geloşi gata să depună mărturie că au observat, că au auzit. Cum ar putea să nu le dea ascultare un bărbat, fie el şi episcop, convins cum este de mistuitoarele pofte ale femeilor: preasfinţitul împărat Henric n-a crezut şi el un moment că preasfinţita regină Cunegonda este vinovată şi a obligat-o să calce pe fier înroşit? Totuşi, episcopul îşi aminteşte cuvintele lui Pavel: el trebuie să facă tot ce-i stă în putinţă pentru a împăca perechile dezbinate; trebuie să aştepte prilejul de a-i reuni, o dată vrajbele potolite. Astfel că nu poate fi vorba de recăsătorie în cazul bărbaţilor

scăpaţi de soţiile lor adultere, nici în cazul celor care invocă raptul soţiilor lor sau propria lor neputinţă. Dar atunci nu riscă ei să ardă de dorinţă, lipsiţi de remediul lubricităţii lor? Primejdia este foarte mică: bărbatul singur poate să recurgă uşor la acea formă depreciată de conjugalitate care este concubinajul, în felul acesta, îşi va găsi tihna sexuală. Atâta că va fi lipsit de adevăraţi moştenitori. Preceptele episcopale contrariază mai puţin apetitul de plăceri, cât strategiile matrimoniale desfăşurate pentru nişte interese de familie. Există totuşi în *Decret* două motive pentru care un soţ poate să-şi repudieze soţia, nu doar în mod legitim, ci chiar în mod folositor, şi după aceea să-şi ia alta. Dacă izbuteşte s-o acuze pe prima lui soţie că a atentat la viaţa lui. Dacă dovedeşte că este rudă cu el.

Pentru că în aceste două cazuri intră în joc tabuul sângelui. Bourchard nu era deosebit de preocupat să limiteze libertatea sexuală a bărbaţilor tineri. Nu-i pasă prea mult de continenţă. Pentru el, păcatul conjugal lega mai puţin indivizi, cât familii. Lucrul acesta îl făcea să fie atent la piedicile pe care le pune înrudirea – deşi era foarte conştient de felul pervers în care se putea folosi de asemenea pretexte bărbatul care nu-şi mai suporta nevasta. Însă preocuparea lui cea mai de seamă era pacea. El consideră căsătoria ca fiind armătura principală a ordinii sociale. Spiritul *Decretului* este foarte carolingian. Mi se va spune că este germanic. Mănăstirea din Lobbes, unde studiase Bourchard, de unde i-au venit referinţe şi sfaturi, nu este situată în Germania. Dacă împrejurările, dacă problemele puse de activitatea pastorală ar fi fost foarte diferite în nordul regatului Franţei, prelaţii din această regiune ar fi primit ei oare atât de bine colecţia canonică alcătuită de episcopul de Worms?

IV

Robert cel Pios

Spre deosebire de vărul sau Henric, Robert, rege al Franţei, n-a fost canonizat. Unii dintre contemporanii săi s-au străduit totuşi de a-l face să fie socotit ca un fel de

sfânt. Stă mărturie porecla care i-a rămas: *pius*, cel pios. Stă mărturie mai ales ceea ce a făcut pentru el călugărul Helgaud, din Saint-Benoît-sur-Loire. În anii care au urmat morţii suveranului, el i-a scris biografia, analogă cu acelea care erau compuse spre slava preafericiţilor1. Această „lectură”, propusă oamenilor Bisericii pentru a le susţine meditaţia şi a le inspira propovăduirea, descrie o existenţă exemplară. Este neîncetat vorba despre virtuţile regelui, despre puterea pe care o avea de a-i vindeca pe bolnavi, putere pe care o datora meritelor sale. „Preasfinţita sa moarte” i-a deschis neîntârziat porţile cerului; acolo el domneşte; nimeni nu i-a fost pe potrivă în sfântă smerenie, de la preasfinţitul rege David încoace. Smerenie? Este virtutea majoră a benedictinilor. Regele David? Panegiricul este construit, lucrul a fost pus în lumină de Claude Carozzi, în jurul unui episod central, „conversiunea regelui”, care şi-a schimbat felul de viaţa, hotărând să se poarte până la sfârşitul zilelor sale ca un penitent. Voia ca în felul acesta să ispăşească un păcat, chiar păcatul lui David: o abatere de la morala căsătoriei. Vina aceasta este discret evocată, însă exact în centrul scrierii: ea constituie articulaţia capitală a acestui discurs.

Helgaud tocmai a sfârşit de relatat actele de pietate ale suveranului, a preaslăvit virtuţile sale lumeşti, spiritul de dreptate, generozitatea, blândeţea de care a dat dovadă Robert în exercitarea funcţiei regale. Dar aici Helgaud se întrerupe, împotriva elogiului s-au ridicat „răuvoitori”: „Nu, faptele acestea bune nu-i vor sluji regelui la mântuire, pentru că nu s-a temut să comită o crimă, aceea de împerechere ilicită, mergând până la a lua de soţie pe aceea care îi era naşă şi care, pe deasupra, era de acelaşi sânge cu el”. De remarcat: biograful n-o numeşte, pe această asociată, nelegitimă; el vorbeşte de *copulaţio*, nu de căsătorie: este vorba, într-adevăr, de un incest. Acuzatorilor, Helgaud le răspunde: Cine n-a păcătuit? Cine se poate lăuda că are „o inimă castă”? Iată-l pe David, „preasfinţitul rege”. Şi Helgaud dezvoltă paralela: „crima” lui David constă din concupiscenţă şi din rapt; cea a lui

Robert – de a fi „acţionat împotriva dreptului credinţei sacre”. David a comis un îndoit păcat: adulterul şi uciderea rivalului său; Robert, luând-o să-i ţie tovărăşie pe femeia care îi era de două ori interzisă, prin înrudire spirituală întâi, apoi prin înrudire de sânge. Însă, atât David cât şi Robert au fost apoi vindecaţi, împăcaţi cu credinţa, unul de către Nathan, celălalt de abatele de la Saint-Benoît-sur-Loire. Regele Franţei a recunoscut că „împerecherea” lui era detestabilă, şi-a recunoscut vinovăţia, apoi s-a despărţit de femeia aceea, a cărei apropiere îl pânga-rea. David şi Robert au păcătuit, însă, „vizitaţi de Dumnezeu, au făcut penitenţă”. Ca şi David, Robert şi-a mărturisit greşeala, a postit, s-a rugat; fără să părăsească postul unde-l aşezase providenţa, el a trăit ca un călugăr, ca un profesionist al mortificărilor izbăvitoare. *Felix culpa*: schimbându-şi cu totul purtarea, el a fost în măsură să înainteze, pas cu pas, către beatitudine. Din discreţie, Helgaud nu spune nimic mai mult decât atâta. Apoi, imediat, face loc unei anecdote: tatăl lui Robert, Hugues Capet, ieşind din palatul său ca să meargă la vecernie, a observat într-un ungher un cuplu dedându-se dragostei; a zvârlit peste ei o mantie. Morala acestui mic *exemplum*: slavă celui care nu strigă de pe acoperişuri păcatul altuia: această discreţie este impusă de regula XLIV, 6 a Sfântului Benedict: „Să-ţi vindeci rănile, pe ale tale şi pe ale altora, fără să le dezvălui, nici să le faci publice”. Obligaţia de reţinere face ca Helgaud, un bun martor, să ne lase curiozitatea nesa-tisfacută. Şi mai discret, Raoul Glaber, alt benedictin, nu spune absolut nimic despre necazurile conjugale ale regelui Franţei. Deşi Robert a comis, rară niciun ascunziş, nu numai incestul, ci şi adulterul, fiind la fel de culpabil, dacă nu mai mult, decât nepotul său Filip I: a avut trei soţii legitime; când s-a însurat a treia oară, prima lui soţie, din câte se pare, nu murise încă, iar a doua era, în orice caz, cât se poate de vie şi rămăsese prin preajmă, foarte dispusă, dacă s-ar fi ivit prilejul, să se întoarcă în patul regal.

În 988 – 989, imediat după alegerea tatălui său,

Robert, asociat la tron, primise, la şaisprezece ani, o soţie. Se numea Rozala; în casa în care intra, i se spunea Suzanne. Trei ani mai târziu a fost repudiată, dar a trăit până în 1003. În 996 – 997, Robert s-a căsătorit cu Berthe. A repudiat-o între 1001 şi 1006. La data aceasta, soţie îi era Constance, care i-a dat, în anul următor, primul băiat legitim. S-a gândit s-o repudieze şi pe ea, însă Constance, cea cu nume nefast, o femeie afurisită, violentă, nu s-a dat bătută.

Acest şir de alianţe şi de rupturi dezvăluie felul în care era practicată căsătoria într-o casă mare, cea a ducilor de Franţa, de curând deveniţi regi. Mai întâi faptul ca tatăl, capul familiei, este cel care căsătoreşte. Când Robert, la nouăsprezece ani, a alungat-o pe soţia pe care i-o alesese Hugues Capet, îşi manifesta poate în felul acesta independenţa: ajunge la vârsta bărbăţiei şi prietenii lui îl încurajau să lepede jugul autorităţii paterne; mult mai târziu, atunci când se plângea de nesupunerea fiilor săi, abatele Guillaume de Volpiano îi amintea că şi el făcuse la fel la anii lor. Totuşi un lucru e cert: ca să meargă mai departe, ca să-şi ia o altă soţie legitimă, pe care să şi-o aleagă el singur, a aşteptat până când părintele său a ajuns pe patul de moarte. Avea atunci douăzeci şi cinci de ani.

Altă caracteristică: voinţa de a lua de nevastă o femeie de rang cel puţin egal. Descendentă, aşadar, din „ordinul regilor”, într-adevăr, în 987, printre argumentele invocate de partizanii lui Hugues Capet împotriva concurentului său la tron, figura şi acesta: Charles de Lorraine „îşi luase din ordinul vasalilor o soţie care nu-i era egală. Cum putea marele duce [Hugues] să suporte de a vedea regină, şi dominându-l, pe o femeie din neamul vasalilor săi?” Această exigenţă te obligă să cauţi, şi încă foarte departe. Hugues Capet şi-a îndreptat privirile până în Bizanţ, cerând de soţie o fiică a împăratului. A trebuit să se mulţumească cu Rozala; se potrivea: avea drept tată pe regele Italiei, Berenjario, un naş al lui Carol cel Mare. Sângele Berthei, soţia pe care Robert şi-a ales-o singur, era de rang şi mai bun: era fiica regelui Conrad de Bourgogne,

nepoată a lui Ludovic al IV-lea de Dincolo-de-Mare, rege carolingian al Franţei occidentale. Genealogia Constancei era mai puţin strălucită: tatăl ei nu era decât conte de Arles – în realitate foarte glorios: tocmai îi izgonise pe sarazini din Provence –, mama sa, Adelaide (sau Blanche), era sora contelui de Anjou. Să se fi coborât Robert până la a lua de soţie, ca Charles de Lorraine, pe vlăstarul unei case vasale? Nu ştim nimic despre strămoşii lui Guillaume d'Arles: poate erau şi ei descendenţi ai lui Carol cel Mare. Mama Constancei fusese, în orice caz, soţia ultimului rege carolingian, Ludovic al V-lea – care, nu încape îndoială, n-ar fi primit în patul lui o femeie care să nu fie de sânge ales; soţul ei a repudiat-o foarte curând, iar contele de Arles a luat-o de soţie, pare-se fără ca nimeni să spună ceva despre adulter; însă ea fusese „consacrată" regină de către episcopi, iar efectele unui asemenea rit nu se şterg: Constance n-a fost ea oare considerată, din acest motiv, drept fiică de regină? în secolul al XIII-lea, ea devenise, în amintirea lui Gervais de Tilbury, însăşi fiica lui Ludovic al V-lea, acesta ar fi încredinţat-o, odată cu regatul, fiului lui Hugues Capet. Însă, nu încape îndoială, cronicarii contemporani nu-i atribuie acestei de a treia soţii vreo obârşie carolingiană sau regală. Dar nici despre Rozala nu spun nimic, care era de naştere de-a dreptul regească. Acestea fiind marcate, este posibil ca, în 1006, voinţa de isogamie să-şi fi pierdut din putere.

Ea era contrariată de grija de a evita rude prea apropiate. Hugues Capet îi expusese dificultatea Basileului, împărat al Bizanţului: „Nu putem găsi o soţie de rang egal din cauza înrudirii care ne leagă de regii din vecinătate", iar Henric I, fiul lui Robert, a ajuns să-şi caute soţie tocmai la Kiev. Dar prioritar era considerentul de rang. Robert era, poate, văr îndepărtat al Constancei; era sigur al Rozalei, de gradul al şaselea, adică, de data aceasta, în interiorul ariei de incest circumscrisă de episcopi; cea mai regală dintre cele trei soţii ale sale, Berthe, era totodată şi cea mai apropiată ca spiţă: vară doar de gradul al treilea. Să notăm că singura înrudire

care a apărut în vremea aceea, de natură să provoace anularea căsătoriei, a fost cea cu Berthe: era mult prea evidenta. Însă, pentru fiul „uzurpatorului" Hugues Capet, unirea cu nepoata lui Charles de Lorraine merita încălcarea interdicţiei.

Dintre aceste fiice de regi, primele două se măritaseră întâi cu conţi, alianţe normale: strategia dinastică cerea să-i alegi fiului mare soţie dintr-o casă mai puternică. Aceste fete nu erau deci fecioare, şi nimeni n-a zăbovit asupra unei asemenea imperfecţiuni. Rozala era văduva contelui de Flandra, Arnoul; Berthe – văduva contelui de Blois, Eudes. Luate în primele zile ale văduviei lor, motivul alegerii era limpede: prin asemenea căsătorii, Capetianul spera să-şi păstreze mai uşor dacă nu coroana, măcar principatul, ducatul de Franţa. O parte din el era pierdută, abandonată şefilor normanzi, sălbatici, abia convertiţi la creştinism; centrul, în jurul Orleansului şi al Păişului, rămânea ferm în mâinile sale; în alte părţi, cont 1 de Flandra, cei de Blois, cei de Anjou îşi extindeau şi îşi consoudau propria lor putere. Era nevoie ca, într-un moment r vârâvit, să-ţi ataşezi pe unul sau pe celălalt printr-o alianţv Tocmai la aceasta era de folos căsătoria.

Kuguas Capet mizase pe Flandra. Când a murit contele Arnoul, fiul cel mare era copil. Ideea a fost, în 989, de a-i da azil acestui băiat, pentru ca să pară moştenitorul regatului. Tutela s-a dovedit dificilă. Riscul consta în a pierde castelul de Montreuil, de curând cucerit şi cedat ca dotă Rozalei (mai târziu, a fost dota primei soţii, şi ea flamandă, a lui Filip I; se observă că anumite bunuri patrimoniale aveau această funcţie: erau utilizate din generaţie în generaţie pentru a o dota pe soţia căpeteniei de familie). Rozala, inutilă, a fost repudiată „piin divorţ" 2: separaţia a avut loc în buna formă, atât că familia a reuşit să nu scape din mâna Montreuil. În 996, urgent pentru Capetian era să reţină atât cât îi stătea în putinţă din Touraine, să reziste încălcărilor contelui de Anjou şi ale contelui de Blois. Primul era mai docil, cel de al doilea mai puternic şi mai primejdios: Eudes îşi alocase comitatul de

Dreux pentru a admite ca seniorul său să primească, în 987, coroana; pe una dintre laturile regiunii Orléans, toţi războinicii erau vasalii săi. Din fericire, casele celor doi conţi se înfruntau. La Curte, regele cel bătrân înclina către Angevin; fiul său, şi totodată adversarul său natural – pentru contele de Blois. Când Eudes de Blois a murit, în februarie 996, contele de Anjou s-a năpustit asupra oraşului Tours şi, câteva luni mai târziu, eliberat prin agonia tatălui său, Robert s-a grăbit să se ocupe de Berthe, văduva. Potrivit istoricului Richer, el a fost întâi „apărătorul" ei şi, în virtutea acestui titlu, a recucerit Tours, apoi a luat-o de soţie, sperând să domine comitatul de Blois, ca odinioară Flandra, prin fiii, de curând majori, ai noii sale soţii. Cel mai mare a murit aproape imediat; al doilea, Eudes al II-lea, a devenit curând arogant, supărător prin intrigile pe care le ţesea până în inima casei regale. Dezamăgit, suveranul a hotărât să revină la prietenia cu Angevinii. Schimbându-şi soţia: acesta era felul în care se răsturnau adesea alianţele. A îndepărtat-o pe Berthe, a luat-o de nevastă pe Constance, vară primară a contelui de Anjou, Fouqué de Nerra. Eudes îi păstra pe partizanii săi la Curte. S-a străduit să distrugă a doua căsătorie şi era gata să reuşească. Ştim din ceea ce povesteşte Oderanus de Sensă. Acest călugăr cronicar era în acelaşi timp bijutier, foarte mândru de lucrarea sa, racla Sfântului Savinian, împodobită cu aurul şi cu pietrele scumpe pe care regele Robert şi regina Constance le oferiseră în 1019; prin acest dar – explica Oderanus – perechea regală îl onora pe sfântul care îi ocrotise odinioară: Robert plecase spre Roma; Berthe, „regina repudiată din motive de consangvinitate, îl însoţea, sperând, susţinută de unii membri ai Curţii regale, că, prin ordinul papei, îi va fi restituit întregul regat"; Constance, deznădăjduită, s-a rugat; trei zile mai târziu, i se vestea întoarcerea regelui „şi de atunci încolo Robert şi-a îndrăgit soţia mai mult decât oricând, punând în mâinile ei toate drepturile legale". În 1022, contele de Blois şi prietenii lui au dat un ultim asalt. Lucrul fusese pus la cale de către ereticii din

Orléans, preoţi excelenţi, prieteni ai reginei. Au fost arşi pe rug. Constance însă a rămas. Toate aceste intrigi ne fac să recunoaştem că mariajul legitim, într-o societate care practică pe scară mare concubinajul, era înainte de toate instrumentul unei politici. O vedem pe soţie, regina, deplasată ca un pion, din pătrat în pătrat; miza partidei era foarte importantă: erau în joc onoarea, gloria, puterea.

N-am spus încă nimic despre o grijă însemnată: asigurarea prelungirii descendenţei prin naşterea unui fiu legitim. Această grijă pare, ea singură, să explice comportarea lui Robert. Rozala fusese fertilă: nu mai era când a luat-o de soţie tânărul rege; era „prea bătrână”, aşa spune Richer, repudiată din cauza aceasta. Berthe avea mai puţin de treizeci de ani; ea îşi dovedise fecunditatea; cinci ani după căsătorie rămânea sterilă; era un motiv cu totul suficient pentru a divorţa de ea. Avantajul Constancei era marea ei tinereţe; a dat naştere, fără zăbavă, la doi băieţi; lucrul o dată făcut, Robert s-a simţit cu totul liber, în 1008 – 1010, s-o alunge din patul lui, pentru a o aduce la loc pe Berthe; în acest scop, a plecat spre Roma; din fericire pentru noua regină, Sfântul Savinian veghea.

Aşadar, legătura matrimonială se desfăcea foarte uşor la Curtea Franţei, într-o provincie mai puţin întârziată decât era Germania Sfântului Henric. Noi, istoricii, care nu vedem decât exteriorul, suntem ispitiţi să atribuim celor trei căsătorii succesive trei motive diferite: Rozala a fost poate aleasă pentru că era fiică de rege, Berthe pentru că reprezenta un atu important în jocul strâns care se juca în Touraine, Constance pentru că trebuia să-i dea urgent coroanei un moştenitor. Despre *ardor*, despre înflăcărarea dorinţei, nu avem dreptul să spunem nimic. În orice caz, remarcabilă este libertatea pe care şi-a luat-o Robert în privinţa prescripţiilor Bisericii. Care a fost atitudinea cârmuitorilor ei?

Nu se observă că ar fi reacţionat cu vigoare la prima repudiere, nici la prima recăsătorie, totuşi adulteră şi formal osândită, ca atare, de toate canoanele pe care se pregătea să le reunească Bourchard de Worms. Termenul

tehnic, reprobator, de *superductio*, de care aveau să se folosească din plin cronicarii de mai târziu cu privire la Filip I, nu apare atunci nicăieri. Singurul ecou al unei reticenţe se găseşte în *Istoria* Pe care o scria Richer, un călugăr din Reims, care nu-i îndrăgea deloc pe uzurpatorii capetieni: „Din partea celor a căror inteligenţă era mai pură [se gândeşte la maestrul său

Gerbert], a existat – spune el – o critică a greşelii comise prin această repudiere". Critică totuşi discretă şi „fără opoziţie făţişă". Mai departe, cronicarul aminteşte, de asemenea, că Gerbert ar fi încercat s-o convingă pe Berthe să nu se mărite cu Robert. Atâta. Nicio aluzie la bigamie. Căsătoria a fost solemnă, consacrată de arhiepiscopul de Tours înconjurat de alţi prelaţi4. Adversarii acestei alianţe au vorbit doar de consangvinitate prea apropiată, ca de pildă Helgaud. Într-un poem satiric, episcopul Adalberon de Laon, gură rea, îl ia în râs pe contele Nevers pentru că a recomandat, din interes, acest „incest.5" Iată rostit cuvântul.

De fapt, nu adulterul, ci legătura de rudenie a fost evocată de cei care au vrut să anuleze căsătoria. Ceea ce face şi mai evidentă această trăsătură a moralei ecleziastice, care insista pe atunci foarte mult asupra incestului, izolând această vină, cum vedem în *Decretul* lui Bourchard, separând-o radical de problemele puse de preceptul evanghelic al indisolubilităţii. Tocmai de aceea, pentru că „împotriva interdicţiei apostolice s-a căsătorit cu vara lui", regele Franţei şi „episcopii care consimţiseră la această căsătorie incestuoasă" au fost somaţi de un conciliu din 997 să desfacă mariajul6. Un an mai târziu, la Roma, un alt conciliu, pe care îl prezida împăratul Otto al III-lea, a hotărât că Robert trebuie să se despartă de vara sa Berthe „cu care se căsătorise împotriva legilor" şi i-a impus, atât lui cât şi falsei sale soţii, şapte ani de penitenţă, ameninţându-l cu anatema dacă stăruia în păcat şi suspendându-i pe prelaţii vinovaţi până nu-şi vor fi ispăşit greşeala. Să nu ne lăsăm amăgiţi: măsurile acestea erau de natură politică. La Curtea pontificală, se voia ca

regele Franţei să dea înapoi pe două fronturi: să restituie arhiepiscopatul de Reims bastardului carolingian destituit cândva pentru trădare; şi să înceteze de a-l mai susţine pe episcopul de Orléans împotriva călugărilor din Saint-Benoît-sur-Loire, cerând scutirea lor de controlul episcopal De altfel, contele de Anjou, direct lezat de căsătoria regală, acţiona din culise: a întreprins în chipul cel mai oportun un pelerinaj la mormântul Sfântului Petru. Robert s-a simţit ameninţat: a cedat atât cât priveşte Reims, cât şi în problema scutirii de controlul episcopal. Legatul pontifical i-a promis „confirmarea noii sale căsătorii". Pentru a face cât mai evidentă preeminenţa sa asupra episcopilor din Franţa de Nord, papa şi-a menţinut sentinţa, dar pentru scurtă vreme şi fără să fie convins că va fi respectată. Regele şi-a păstrat soţia, iar Archambaud, funcţia de arhiepiscop de Tours. Nu trebuie să ne lăsam înşelaţi de marele tablou pompieristic pe care l-a pictat Jean-Paul Laurens; el se inspira dintr-o legendă tenace: regele Robert n-a fost niciodată excomunicat. El a îndepărtat-o pe Berthe, dar cel puţin peste doi ani, mai sigur peste patru sau cinci după decretul Conciliului din Roma, şi din alte motive. Helgaud are, poate, dreptate: regele se monahiza; se gândea acum mai mult la sufletul său şi devenea conştient de păcatele săvârşite: lucrul face parte dintr-o categorie de fapte care scapă observaţiei istoricului şi pe care nu avem dreptul nici să le afirmăm, nici să le negam. Cel puţin, pentru a justifica acest nou divorţ, a fost reluat pretextul cel bun: înrudirea. Oderanus spune limpede: Berthe a fost repudiată „din motive de înrudire". Unirea incestuoasă o dată ruptă, fiecare dintre cei doi soţi avea dreptul irecuzabil de a se recăsători, ceea ce preasfântul Robert a şi făcut. Însă, când în 1008, la Roma, a vrut să obţină anularea celei de a treia căsătorii şi reconfirmarea celei de a doua, a înţeles repede ca niciodată curia pontificală n-ar acoperi ceea ce, de data aceasta, riscă să apară drept scandalos chiar şi celor mai indulgenţi.

Dacă e să-l credem pe Helgaud, doar câţiva răuvoitori cutezau să se îndoiască, în anii treizeci, de

sfinţenia lui Robert şi chiar şi aceştia nu murmurau decât cu privire la dublul incest. Nu suflau o vorbă despre frigamia lui. Chiar dacă Roma s-ar fi încăpăţânat, care episcop din părţile locului ar fi cutezat să procedeze, împotriva regelui sfinţit, la riturile de excomunicare? Rigoarea s-a manifestat mai târziu, după mijlocul secolului, în momentul în care începea să se extindă, venind dinspre Sud, acţiunea de reformă şi când se ticluia legenda sfinţeniei împăratului Henric al II-lea. Reprobarea a luat avânt printre precursorii lui Yves de Chartres şi ai papei Urban al II-lea. Primul pe care îl auzim este ascetul italian Pietro Damiani. Într-o scrisoare către abatele Didier de la

Monte-Cassino, un alt rigorist – deci între 1060 şi 1072 –, el aminteşte faptul că Robert, bunicul actualului rege al Franţei, a fost pedepsit pentru că s-a însurat cu o vară: băiatul născut din această unire ilicită era înzestrat „cu un gât şi un cap de gâscă”; este descrisă apoi scena pe care a reprezentat-o Jean-Paul Laurens: episcopii excomunicându-i pe cei doi soţi, sărmanul popor terorizat, regele părăsit de toţi, în afară de doi mici valeţi care îndrăzneau să-l hrănească, dar care aruncau neîntârziat în foc tot ce mâna lui atinsese; îngrozit, ne asigura Pietro Damiani, Robert s-a eliberat pentru a contracta o căsătorie legitimă7. Relatarea, a cărei sursă n-o cunoaştem, a fost reluată într-un fragment din istoria Franţei compusă fără îndoială după 1110, prin preajma regelui Ludovic al VI-lea. Acesta era preocupat să-i dispute dota Bertradei de Montfort, să-şi hulească fraţii vitregi; el îngăduia ca defectele tatălui său, Filip I, să fie liber criticate, Filip care chiar fusese excomunicat, şi tocmai pentru că se făcuse vinovat de incest; Ludovic îngăduia ca ponegrirea să se extindă şi asupra străbunicului său, Robert. Mai bine informat, autorul acestei relatări cvasioficiale nu vorbeşte numai de consangvinitate; el confirmă şi ceea ce spune Helgaud, şi anume că Robert era pe deasupra şi naşul fiului Berthei; lovit de anatema papală, regele s-a încăpăţânat în păcatul său: *amor*, impulsul acesta pervers, carnal, îl ţinea sub jugul său; „femeia a dat naştere unui

monstru; înfricoşat, regele a fost silit s-o repudieze; de aceea, el şi regatul său au primit iertarea8”. Victorie a cerului, dar şi victorie a Bisericii. Ea era reală în epoca în care a fost scris acest text, epocă în care supunerea regelui Franţei era desăvârşită. Dar chiar aşa, pentru a obţine de la laici supunere la ordinele emanând de la Atotputernic şi de la prelaţi, la începutul secolului al XII-lea, era nevoie să se recurgă la marile mijloace: să se mizeze pe o îngrijorare ascunsă fără îndoială în adâncul tuturor conştiinţelor: spaima de efectele teratologice ale uniunilor consangvine. Dar, mai ales, era o victorie celebrată foarte târziu. Imaginară: de fapt, Robert, la vremea lui, nu fusese învins.

Principi şi cavaleri

Robert era rege, aşezat mai presus de omenirea de rând prin liturghia sfinţirii, în acel *ordo regum* despre care vorbeşte Adalberon de Laon, singura categorie socială, împreună cu cea a slujitorilor Domnului, care apare ca „ordin”, orânduit, în felul oştirilor cereşti, printr-o morală specială. Robert, poreclit „cel Pios”, a fost totuşi, în ciuda Bisericii, incestuos şi frigam. Nu este oare surprinzător să vedem, în timpul primei jumătăţi a secolului al XI-lea, alte mari personaje, acestea nesfinţite, făcând tot atât de puţin caz de interdicţiile ecleziastice?

Reţin două exemple. Mai întâi acela al lui Galeran, conte de Meulan. Nu încape îndoială că purtarea lui a stârait nedumerire. Un dram din amintirea lui a rămas într-adevăr în operele literare scrise în limba populară, care erau citite spre amuzament în cursul secolului al XIII-lea. Foarte puţin: numele său. Însă sub acest nume sunt descrise contradicţiile a căror sferă pot să fie, la limită, relaţiile conjugale. Cât despre felul în care s-a comportat în realitate, ştim doar că şi-a îndepărtat soţia legitimă. Cauza o ignorăm pentru că nu ştim dacă s-a folosit, ca motiv, de înrudire sau de un presupus adulter, după cum nu ştim nici ce foloase se pregătea să tragă dintr-o nouă căsătorie. Soţia repudiată s-a refugiat la adăpostul unui episcop. Ei erau ocrotitorii naturali ai femeilor. Chiar în

acea vreme, episcopii se îndeletniceau, în Franţa de Nord, să extindă pacea lui Dumnezeu asupra „vitregiţilor”, toţi cei fără apărare, victime ale brutalităţilor soldăţimii. Când episcopul de Beauvais, în 1024, i-a obligat pe cavalerii din dioceza lui să jure că îşi vor înfrâna actele de violenţă, i-a obligat să zică îndeosebi: „Nu voi ataca femeile nobile [cele care nu erau nobile se găseau deja sustrase, toate împreună, violenţelor, odată cu ţăranii, cu poporul, prin stipulările jurământului de pace], nici pe cei ce, în absenţa soţului, călătoresc împreună cu ele”. Aceeaşi proteguire era făgăduită văduvelor şi călugăriţelor. Asemenea fecioarelor consacrate, asemenea văduvelor, femeile cu merite mai mici, soţiile, se aflau transferate, în absenţa bărbatului constrâns să vegheze asupra lor, în absenţa unui *dominus*, sub ocrotirea directa a lui Dumnezeu, adică a căpeteniilor Bisericii. Sub această ocrotire se aşezau, cu şi mai mult temei, atunci când erau izgonite din patul conjugal. Episcopii erau datori să le ia în grija lor şi, după cum citim în *Decretul* lui Bourchard de Worms, să-l îndemne pe soţul lor să le ia înapoi. Iată de ce episcopul de Chartres, Fulbert, a intervenit, şi prin el ştim despre întâmplarea aceasta. Arhiepiscopului de Rouen1, care îl informa despre „neobrăzarea” lui Galeran, îi răspunde: îmi încearcă răbdarea de multă vreme; îi spun mereu că nu se poate însura din nou cât trăieşte soţia lui; şi acum, uite că îmi cere să i-o dau înapoi, pentru că a fugit de la el sau, dacă refuză, s-o excomunic; pentru că altfel – îmi spune el – o împingem să se destrăbălеze; dar soţia a refuzat: cunoscându-şi soţul, ar prefera chiar să intre într-o mănăstire. Fulbert n-o va sili să devină călugăriţă, dar nici nu-i va interzice să o facă; în orice caz, n-o va constrânge să se întoarcă la bărbatul ei, care o urăşte şi care, fără îndoială, ar omorî-o. Galeran insistă arunci să-l autorizeze să-şi ia altă nevastă, minţind că cea dintâi l-a părăsit. Episcopul îi rezerva acest drept „câtă vreme soţia lui (*uxor*) nu se va călugări sau nu va fi murit”. Scrisoarea ne informează că soţul, contele de Meulan, după repudiere, a şi iniţiat proceduri de recăsătorire, că el este, cel puţin în

spirit şi în orice bună conştiinţă, bigam; că ţine totuşi ca noua lui căsătorie să fie aprobată de autoritatea episcopală – dorinţa aceasta este constantă în epocă în înalta societate pe care o studiez – şi că se foloseşte, pentru a-i îndupleca pe prelaţi, de un argument care atârnă greu: este lipsit de femeie, arde, va păcătui. Din scrisoare mai aflăm că bunul episcop şi excelentul jurist care este Fulbert de Chartres propune, în chibzuinţă lui, o soluţie, ştiind cât era de primejdios s-o trimită înapoi pe femeie în patul conjugal: soţia repudiată să intre în viaţa monahală. Mai bine aşa, decât asasinată. Aceasta este una dintre funcţiile pe care le au mănăstirile de femei. În ele găsesc adăpost femeile ajunse la greu. Trebuie oare să stabilim vreun raport între înmulţirea mănăstirilor pentru femei în Franţa de Nord, în cursul secolului al XI-lea, şi evoluţia practicilor matrimoniale, întărirea scrupulelor care îi reţineau pe cei mari de la a-şi repudia pur şi simplu soţiile?

Al doilea exemplu este mai semnificativ. Mă refer la fiul lui Fouqué de Nerra, contele de Anjou Geoffroi Martel, care a murit în 1060. Un act din catastiful de averi al abaţiei din Ronceray2 ne informează ca o cronică. Acest document, ca atâtea acte din vremea aceea păstrate în arhivele ecleziastice, relatează o contestaţie cu privire la o donaţie pe care donatorul sau reprezentanţii lui legali nu voiau s-o cedeze. Mănăstirea pretindea că primise ca donaţie o vie, lângă Saumur. Geoffroi o luase înapoi şi o atribuise „soţiilor sau, mai bine zis, concubinelor sale” (iată cuvântul, spus de la obraz, care condamnă). Notiţa ne dă lista acestor femei: „În primul rând lui Agnes, apoi lui Grecie, apoi Adelei, fata contelui Eudes, apoi din nou lui Grecie, în sfârşit Adelaidei, nemţoaica”. *Primo*… *deinde*… *postea*… *postremo* [mai întâi… apoi… după aceea… în sfârşit]: vocabularul este superb. Un foarte frumos exemplu de poligamie succesivă. Aflăm de asta din întâmplare, pentru că acest pământ a servit de dotă maritală. Asemenea castelului din Montreuil, folosit de Hugues Capet pentru a o înzestra pe soţia fiului său, avutul acesta nu venea din strămoşi, fusese cucerit, în

acelaşi timp cu castelul din Saumur, de către Fouqué de Nerra, în 1026. Fouqué l-a dat zestre ultimei sale soţii legitime. Rămasă văduvă, aceasta l-a păstrat şi, când a plecat la Ierusalim, în nădejdea că va muri lângă Sfântul Mormânt, l-a lăsat moştenire fiicei sale Ermen-garde, deja văduvă ea însăşi şi care poate l-a dăruit călugărilor, pentru odihna sufletului soţului ei. Prima istorie a acestor şirun de butuci de viţă aduce o nouă dovadă cu privire la practica, zice-se comună a societăţilor indo-europene3, obiceiul e a rezerva din patrimoniu o porţiune marginală, luată dintre bunurile dobândite în timpul căsătoriei, pentru a o atribui femeilor casei, şi care se transmitea apoi de la mama la fiica, de la mătuşă la nepoată. S-a întâmplat totuşi că Ermengarde a fost recăsătorită de rudele ei cu unul dintre fiii regelui Robert cel Pios, Robert, duce de Bourgogne. Această a doua căsătorie a Ermengardei este declarată ilicită de un călugăr a cărui rigoare este cunoscută, Jean de Fecamp: ducele, „după ce şi-a repudiat soţia legitimă, s-a tăvălit într-o legătură neonestă şi pângărită de înrudire4”; era, într-adevăr, rudă de gradul patru cu noua lui soţie. Asta nu împiedică celebrarea nunţii, însă Geoffroi Martel s-a folosit de pretext pentru a se reînstăpâni pe această parte a dotei defunctei sale mame. Şi le-a făcut să beneficieze de ea pe femeile sale, rând pe rând; ultima, Adelaide, a păstrat bunul vreme de doi ani după ce a rămas văduvă, până când noul conte de Anjou a pus mâna pe el. Se observă aici o altă trăsătură: puţina putere a femeii asupra zestrei (*dos*) pe care o primeşte de la soţ (*sponsalicium*); rar se întâmplă să se bucure mult timp de ea când, rămasă văduvă, nu are urmaş; când este repudiată, puterea ei este şi mai precară. Pentru că aceia care conduc casă, bărbaţii, au de partea lor puterea şi nu le convine să lase în alte mâini posesiunile pe care le-au deţinut cândva strămoşii lor bărbaţi.

Textul în chestiune revela faptul că Geoffroi Martel a avut, una după alta, patru „concubine” – cum spuneau călugării –, de fapt patru soţii: celei din urmă chiar i se spune *uxor* în 1060, în actele emise de cancelaria comitală.

Prima căsătorie a contelui de Anjou datează din 1032. Târziu – avea douăzeci şi şase de ani –, tatăl său, cu opt ani înainte de a muri, a ales pentru el o moştenitoare, Agnes, văduva lui Guillaume cel Mare de Aquitania. Era de neam înalt: fiică a contelui de Bourgogne, nepoata unui rege al Italiei, cobora din Carol cel Mare. În acest moment de mare strălucire, principii Angevini se căsătoreau tot atât de bine ca şi Capetienii, dacă nu şi mai bine. Geoffroi a îndepărtat-o către 1050. I-a fost uşor. Toată lumea ştia că este ruda lui apropiată, prin alianţe. Călugărul care se ocupă de pomelnicul morţilor din mănăstirea Saint-Serge nota, în anul 1032: „Contele s-a căsătorit incestuos cu contesa Agnes, care fusese soţia lui Guillaume, vărul său de al treilea”; iar cel care redacta *Analele* de la Saint-Aubin: „Guillaume a luat-o pe Agnes în căsătorie incestuoasă şi oraşul Angers a fost mistuit de un incendiu cumplit”: păcatul principelui atrage pedeapsa asupra întregului său popor; citim în aceeaşi cronică, la anul 1.000: „Primul incendiu al oraşului Angers, la puţine zile după ce contesa Elizabeth a fost arsă pe rug [de către soţul ei Fouqué de Nerra, motivul fiind adulterul: era mijlocul cel mai sigur de a înlătura orice obstacol din calea contractării unei noi căsătorii]”. După ce a săvârşit asemenea păcat, Geoffroi Martel a trăit în bună pace încă douăzeci de ani. A început să se simtă pângă-rit abia când s-a gândit să-şi ia o nouă soţie. Între 1049 şi 1052, a luat de nevastă o altă văduvă, pe cea a seniorului de Montreuil-Bellay, o fiică din casa de Langeais, foarte mândră de neamul ei. A acceptat totuşi să coboare destul de mult nivelul măritişului; este posibil ca regele Henric I să-i fi forţat atunci mâna. Apoi, în timpul ultimilor opt ani de viaţă, în preajma lui a fost un du-te-vino de femei: a înlăturat-o pe Grecie pentru fata contelui de Blois, vara lui de gradul al patrulea, ceea ce îl lăsa liber să scape de ea în orice moment; o relua pe Grecie, apoi o înlocuia cu Adelaide. Această aparentă nestatornicie provenea dintr-o grijă esenţială: aceea de a dobândi un moştenitor. Avea patruzeci şi cinci de ani la data primului divorţ. Era grăbit.

Încerca, febril, pe unde apuca. Fără succes: sterilitatea ţinea de el, ceea ce bărbaţii, în acele vremuri, nu mărturisesc. Pe patul de moarte, a trebuit să aleagă drept succesori pe băieţii cei mai apropiaţi de sângele său, fiii surorii sale Ermengarde; cel mai mare a primit „onoarea", comitatul; cel mai mic, un singur castel, pe care îl ţinea în fief de la fratele său: este, în 1060, unul dintre primele exemple din această regiune de ceea ce juriştii numesc *parage*[5].

Puţin

n prima jumătate a secolului al XI-lea, principii se loseau tot atât de liber de căsătorie ca şi regii, chiar mai 1 atenţi, din cât se pare, la reprobarea Bisericii. A

Bisericii? Cel puţin a unei părţi a clericilor. Aceşti mari seniori sunt mai liberi decât regii. Datoria lor de a apăra un patrimoniu nu este mai puţin imperioasă. Dezinvoltura pe care o manifestau trebuie, din câte cred, pusă în legătură cu schimbările care, în această epocă, afectează în aristocraţie relaţiile de rudenie. După Karl Schmid şi alţi elevi ai lui Gerd Tellenbach, am scris mult despre un fenomen cu ample urmări: trecerea de la o structură familială la alta. La sfârşitul secolului al IX-lea, înrudirea rămânea trăită, dacă pot să zic aşa, pe orizontală, ca un grup care îi aduna, pe stratificarea a numai două sau trei generaţii, pe consangvini şi pe aliaţi, bărbaţi şi femei, pe acelaşi plan – ceea ce se vede în *Manualul* lui Dhuoda dar şi în *Libri memoriales*, acele registre care serveau la liturghiile funerare şi care îi arată reuniţi în comunitate spirituală, prin datoria de a se ruga şi prin aceeaşi speranţă de mântuire, grupuri formate, de pildă, din zece defuncţi şi din treizeci de oameni în viaţă. Pe nesimţite, acestui asamblaj i s-a substituit unul nou: vertical, ordonat în funcţie exclusivă de *agnatio* – o succesiune ereditară de bărbaţi, locul şi dreptul femeilor devenind tot mai mic şi, de-a lungul acestui trunchi, amintirea înglobând mereu mai mulţi morţi, urcând până la un strămoş comun care, cu trecerea timpului, se îndepărta tot mai mult: eroul fondator al casei. Din

vremuri vechi, casa regelui prezenta de la sine această imagine. În prima fază a feudalizării, în cursul secolului al X-lea, căpeteniile marilor principate pe cale de formare au adoptat-o. Imaginea de care vorbesc s-a propagat prin mimetism, şi de data aceasta foarte repede, în momentul de frământări din preajma anului o mie, când un sistem nou de exploatare, senioria, s-a instalat. Ea s-a răspândit pe suprafaţa întregului strat social pe care sistemul acesta îl izola de acum înainte, mai riguros, de poporul de rând.

Descifrând pergamentele arhivelor din Catalonia – adică înăuntrul regatului Franţei, însă foarte departe de regiunea pe care o observ –, Pierre Bonnassie6 discerne, între 1030 şi 1060, semnele unei perturbări. Vede băieţi expulzaţi, siliţi să plece foarte departe, sub pretext de pelerinaj; îi vede pe alţii care ridică armele împotriva tatălui sau a unchiului lor; vede fraţi învrăjbiţi care se ucid între ei; aude contemporani tân-euindu-se: este stricăciunea tinerimii, cei tineri nu-i mai respectă pe cei vârstnici… Iată însă că frământări convulsive, cum sunt cele al căror loc de desfăşurare era familia comitală din Barcelona, descopăr şi în cea a conţilor din Anjou: Fouqué Rechin s-a luptat pentru comitat cu fratele său mai mare, l-a învins, l-a capturat, l-a dezmoştenit şi nu l-a mai eliberat niciodată din îngusta celulă unde îl întemniţase ca să nu-l mai jeneze. Suntem oare siguri că astfel de discordii reprezintă ceva nou? Le vedem mai bine pentru că, în acest moment, documentele îşi schimbă natura: actelor închistate în formule rigide, seci, care nu dezvăluie aproape nimic din concretul vieţii, le urmează, chiar în această epocă, atât în nordul Franţei cât şi în Catalonia, naraţiuni foarte libere, prolixe relatări spontane ale dezbaterilor desfăşurându-se în faţa unor adunări de arbitraj, iar aceste mici cronici în formă dramatizată insistă în chip deosebit asupra manifestărilor violenţei. După un număr de indicii, se pare că totuşi acest tumult a stârnit mirarea contemporanilor. În anii de care vorbesc, tensiunile s-au agravat cu siguranţă în sânul familiilor, ca urmare, putem presupune, a unei modificări rapide a

regulilor, potrivit tradiţiei în cazul partajelor succesorale, şi ele efectul unei concentrări a puterii în mâinile lui *căput mansi*, cum spune un act de la Cluny, ale lui *căput generis*, cum scrie mai târziu Galbert de Bruges – a „căpeteniei neamului”, adică a ceea ce devine o „rasă”, o linie ereditară. Frustraţi, fiii acestui om cer; îndată ce devin majori, îşi reclamă partea, pun mâna pe ce pot şi când pot, cu forţa, mereu înveninaţi şi furioşi, cum sunt şi soţii surorilor şi mătuşilor lor, care văd că le scapă din mână dreptul pe care sperau să-l moştenească. În acelaşi timp, cel care răspunde de onoarea familială, ca să-i păstreze strălucirea, controlează mai riguros nupţialitatea fiicelor şi a fiilor plasaţi ub autoritatea sa, cedându-le rară împotrivire pe fete, dar neautorizând decât pe câţiva dintre băieţi să contracteze căsătorii legitime, iar zgârcenia aceasta duce la menţinerea în celi-rt a majorităţii războinicilor, aţâţându-le astfel resentimentele şi spiritul de răzvrătire. Consider aceste schimbări de atitudini, care datează din prima jumătate a secolului al XI-lea, drept unul dintre aspectele cele mai importante ale „revoluţiei feudale”.

În această profundă mutaţie, care schimbă în câteva decenii structurile clasei dominante, care a constituit-o pe aceasta din urmă într-o juxtapunere de mici dinastii rivale înrădăcinate în patrimoniul lor, ataşate cu îndârjire de amintirea străbunilor bărbaţi, în competiţia pentru puterea seniorială şi în repartiţia sa, se pare că instituţia matrimonială a jucat un rol de prim-plan. Regii, marii principi feudali au întărit legătura de prietenie cu vasalii lor, distribuind soţii celor mai devotaţi dintre fideli: căsătoria a fost instrumentul alianţelor. A fost, mai ales, un instrument de implantări: luându-şi soţie, fie prin rapt, fie primind-o de la seniorul lor, câţiva dintre aceşti cavaleri au izbutit să iasă din starea lor de membri ai casei patronale, părăsind-o şi întemeindu-şi propria lor casă. Documentele vremii ne dau puţine desluşiri cu privire la aceste fenomene. Le vedem însă reflectându-se, o sută cincizeci de ani mai târziu, în amintirea pe care descendenţii

acestor fericiţi soţi o păstrau despre străbunul lor cel mai îndepărtat: se complăceau să şi-l imagineze sub trăsăturile unui aventurier, ale unui „tânăr”, un cavaler rătăcitor prelungindu-şi căutarea în felul lui Lancelot sau al lui Gauvain, reuşind în sfârşit să se statornicească, să se aşeze prin căsătorie. Poate amintirea aceasta să fi fost deformată şi prefer să revin asupra ei mai departe, când voi examina scrierile care o păstrează7. Însă, în timpul mutaţiei despre care vorbesc, relaţiile în sânul perechii conjugale au evoluat. Aici, textele contemporane cu această transformare sunt mai explicite: câteva acte, păstrate în fondul arhivelor şi în catastifele de averi mănăstireşti, ne ajută să întrevedem cum, încetul cu încetul s-au schimbat formele contractului matrimonial.

Cu prilejul dobândirii unui bun, se întâmpla ca acel călugăr sau canonic însărcinat cu gestiunea domeniului ecleziastic să păstreze, în dosarul prin care se garanta transferul de proprietate, cutare document încredinţat de donator sau de vânzător, document redactat mai înainte cu prilejul unei căsătorii, mai exact în cursul primei faze a ritualului, *desponsatio*. În ţările unde tradiţia scrierii juridice nu se pierduse cu totul, gestualitatea simbolică implica, într-adevăr, ca un pergament care conţinea termenii acordului să treacă din mână în mână, sub ochii părinţilor şi ai prietenilor adunaţi cu acest prilej. Astfel de documente sunt extrem de rare în provinciile pe care le are în vedere cercetarea mea. Din pricina aceasta, mă îndepărtez puţin de ea. Mă adresez un moment unei surse de informaţie de o excepţională bogăţie pentru anii din preajma anului o mie: registrele de averi ale abaţiei din Cluny, ale Catedralei din Mâcon, alte registre provenind din aşezăminte religioase mai modeste. Rămân în toate acestea câteva fărâme, cruţate de întâmplare, din ceea ce obiceiul impunea pe atunci să se scrie, pretutindeni, până în cele mai mărunte sate, la toate gradele scării averilor şi chiar în sânul ţărănimii, printre cei mai mici proprietari, pentru a fixa drepturile respective asupra bunurilor perechii matrimoniale, în momentul când ea se constituia.

Mă folosesc de această sursă, fără a pierde din vedere că, poate, uzanţele nu erau cu totul asemănătoare în Île-de-France şi în Picardie, şi ştiind, de asemenea, că nu trebuie să ne aşteptăm ca acest gen de texte să ne ofere prea multe informaţii: for-alismul notărilor voalează realitatea din adânc: din aceste e nu transpare mai nimic din raporturile de conjugalitate, în afară de ceea ce se referă la proprietatea funciară.

Printre aceste titluri, unele, dar foarte puţine, se raportează la ceea ce în zilele noastre numim zestre, donaţie pe care părinţii i-o fac fiicei lor cu prilejul măritişului, deşi donaţia se face, de fapt, perechii care se formează: „Ţie, dragul meu ginere, şi soţiei sale [traduc fidel, transcriind incorectitudinile unei latine adesea foarte barbare], eu şi soţia mea din8…”;

ginerele este menţionat primul, din respect pentru ierarhie;

bărbatul este căpetenia femeii. Din anul o mie datează o altă urmă căci numai urmă pot să-i spun: actul însuşi s-a pieruti este amintit cu prilejul unei tranzacţii ulterioare: de data

asta, o soţie este cea care acţionează prima, însă nu sinra. ci împreună cu soţul ei („eu şi seniorul *meu’ Xdominus*);

ei oferă împreună abaţiei Cluny două exploatări rurale, dar acestea vin de la mama soţiei, care, „căsătorind-o, i le dăruise ca zestre (*în dotem*) *9*”. În cazul acesta, dota provine numai de la mamă; de buna seamă, tatăl murise; să notăm că bunul venea de la străbunii materni: o mătuşă a donatoarei dăruise deja aceste pământuri lui Dumnezeu şi călugărilor de la Cluny; soră, mamă, fiică: iată că se arată din nou acea parte a averii lăsată femeilor pentru căsătoria lor sau pentru pomenile funerare, A treia şi ultima menţiune, datând din a doua jumătate a secolului al XI-lea: un cavaler împarte cu fraţii săi succesiunea paternă, cu excepţia – spune el – a unei porţiuni, foarte mici, pe care tatăl o dăduse „surorilor şi fiicelor sale”, probabil în momentul în care le măritase10.

Totuşi, nu putem afirma că un aport al fetei era absolut necesar în momentul logodnei. În schimb, în ţinutul Mâcon, era obligatoriu ca soţul ei s-o înzestreze printr-o *carta*, un act de donaţie. Foarte scurt. Iată trei dintre aceste acte redactate în acelaşi an, în 975 – 976, în împrejurimile abaţiei Cluny, de către nişte preoţi de ţară": „Preadulcei şi iubitei mele *sponsa* [„logodnică", nu i se va spune *uxor* decât după nuntă], eu, Dominique, *sponsus* al tău, acum când, prin voinţa lui Dumnezeu şi prin sfatul (*consilium*) părinţilor tăi şi ai mei, te-am luat de soţie (*sponsavi*) şi, cu voia Domnului, vreau să intru cu tine în unire legitimă, din dragoste, îţi dăruiesc [oamenii aceştia sunt mici proprietari, Dominique cedează Jumătate din partea sa" dintr-o singură exploatare agricola pe care o are în comun cu fraţii săi; prin această dotă soţia devine participantă la indiviziune] […] aceasta îţi dăruiesc drept zestre". „Din dragostea şi bunăvoinţa pe care le am către tine şi pentru bunele servicii pe care mi le-ai făcut şi în alte privinţe mi-ai făgăduit, din această pricină îţi dau…" „Din dragoste faţă de Dumnezeu, de părinţii şi de prietenii mei, te-am luat de soţie potrivit legii Gombette [se face aici referire la legea civilă, veche, lege romană odinioară, adaptată de burgunzij, din partea mea, din tot ce am, întreaga jumătate ţi-o dau ţie, *sponsa* mea, şi te înzestrez (*doto*) înaintea zilei de nuntă, şi după această zi vei face cu această dotă tot ce vei voi". Se vede bine: formulele acestor contracte ţărăneşti sunt diferite. Dar au încolţit pe acelaşi fond şi fiecare scrib o repetă pe cea pe care o scoate din memoria sau din manualul său. Aceste documente arată, în primul rând, deosebirea dintre „logodnă" şi „nuntă": pactul privitor la bunuri precedă unirea trupurilor; soţia nu intră în posesiune decât după noaptea în care soţul ei a posedat-o. De atunci încolo, ea este pe deplin stăpână pe partea ei, egală cu cea pe care o păstrează soţul. Ea intră în casa care-o primeşte ca asociată cu parte deplină, printre coproprietarii patrimoniului. „Îţi dau o participare – spune în mod expres un *sponsus* – la ceea ce voi moşteni împreună cu fraţii mei

de la părinţii noştri12”. Să remarcăm, de asemenea, faptul că soţul acţionează în numele său: „Eu…”: acesta este felul de a vorbi. Şi să mai remarcăm şi referirea obligatorie la dragoste, la „bunăvoinţă”. Totuşi, formulele pun cu grijă în evidenţă că sentimentul şi hotărârea individuală sunt subordonate pe de o parte voinţei divine şi pe de alta „sfatului”, adică hotărârii celor două grupuri familiale. Actul scris devine solemn atunci când căsătoria are loc între oameni bogaţi, de rang înalt: Iată documentul de *sponsaliciumu* al lui Onry, stăpân al castelului din Bage, în Bresse, care era, împreună cu seniorul de Beaujeu, cel mai puternic vasal al contelui de Mâcon. Actul a fost redactat în 994, în oraşul Mâcon, într-o foarte bună latină, de către un canonic al catedralei şi semnat de conte şi de contesă. Preambulul, lung şi pompos, expune teoria ecleziastică a căsătoriei celei bune, care aminteşte de „obiceiul antic”, de „legea Vechiului şi Noului Testament”, de „confirmarea Sfântului spirit, instruindu-ne prin mijlocirea lui Moise [?] cu privire la căsătoria bărbatului şi a femeii”; *Geneza*, II, 24 este citată: „Bărbatul îşi va părăsi tatăl şi mama şi vor fi doi într-un singur trup”; este citat şi *Matei*, XIX, 26: „Ceea ce a unit Dumnezeu, omul nu va să despartă”; în sfârşit, se face aluzie la nunta din Cana: „dumnezeu, care s-a făcut om şi care i-a făcut pe oameni, a Vrut SS fie de faţă la nuntă, pentru a confirma sfinţenia deplinei autorităţi a căsătoriei”. După toate probabilităţile, Onry a dat citire el însuşi acestei părţi a textului; cuvintele *Scripturii* au ieşit astfel din gura sa şi vedem, prin necesitatea actului scris, prin aceea de a recurge neapărat, pentru redactarea actului, la oameni ai Bisericii, că morala pe care aceştia din urmă o propovăduiau se infiltra în spiritul laicilor, îşi punea pecetea pe aceste gesturi foarte profane: schimbul, fata cedată, dota pe care o dă în schimb cel care o ia în stăpânire. „De aceea, eu, Onry – continuă el – respectând o asemenea autoritate, inspirat de sfaturile şi de îndemnurile prietenilor mei, ajutat de pietatea cerească, mă întemeiez pe obiceiul obştesc al asocierii conjugale: din dragoste, şi, potrivit vechiului obicei, îţi dau ţie, care îmi

eşti *sponsa*, foarte iubită şi foarte iubitoare, prin autoritatea acestui *sponsalicium*...", de data aceasta nu o parte indiviză, ci o serie de bunuri, desemnate nominal, un foarte întins ansamblu domanial prelevat din averea ereditară, cedat, cu consimţământul unui frate (părinţii nu mai trăiau), în posesiune perpetuă, „pentru a-l avea, a-l vinde, a-l dărui, pentru a face cu el ce voieşti, potrivit liberei tale hotărâri". Această declaraţie emfatică reia, de fapt, cuvintele pe care parohii de ţară le transcriau, într-o limbă foarte stângace, pe nişte petice de pergament, atunci când se căsătoreau nişte amanţi de ţărani.

În cursul jumătăţii de veac care încadrează anul o mie, formele s-au schimbat. Ultimele acte de *sponsalicium* care au fost recopiate în registrele mănăstireşti din această regiune datează din anii treizeci ai secolului al XI-lea14. Dispariţia lor ţine de transformarea procedurilor judiciare, de faptul că nu mai era util să înfăţişeze în faţa adunărilor de justiţie dovezi scrise şi că, pentru a-şi da sentinţa, arbitrii se întemeiau acum pe mărturii orale sau pe probele judecăţii lui Dumnezeu. Drept urmare, arhiviştii nu se mai îngrijeau să păstreze asemenea titluri de proprietate. Rămânea totuşi obiceiul unei donaţii formale a soţului, cu prilejul logodnei. Extrag din arhivele mănăstirii Notredame din Beaujeu un document din 1087: un bărbat aminteşte că s-a însurat cu o femeie, „sub regim dotai, cedându-i o treime din drepturile sale asupra unui domeniu agricol15". Cu toate acestea, dacă monahii şi canonicii au neglijat să păstreze urmele unui asemenea contract, lucrul se datorează fără îndoială şi faptului că, după 1030 – 1040, puterea bărbatului asupra totalităţii averii conjugale sporise în ataremăsură încât, prerogativele soţiei fiind de acum înainte pur fictive, atestarea lor nu mai avea rost.

Acesta pare să fie sensul evoluţiei. Asocierea în parte egală a celor doi soţi se transformă, pe nesimţite, într-o mică monarhie, unde bărbatul este domn şi stăpân. Într-adevăr, mişcarea ce determină relaţiile familiale să se restrângă la cadrul succesiunii ereditare afirmă

preeminenţa bărbatului, el cere dreptul de a proteja patrimoniul ancestral de fărâmiţare, de a limita numărul celor care pot pretinde la a moşteni o parte din el; pentru a reduce acest număr la jumătate, ajunge ca femeile casei să fie excluse de la succesiune. În felul acesta, a dispărut puterea femeiască asupra bunurilor ereditare. Această restrângere progresivă se constată în temeiul mai multor indicii.

Se vede întâi micşorarea părţii acordată soţiei prin actul de *sponsalicium*. Ea era jumătate la sfârşitul secolului al X-lea; mai este tot atât în 100816. Însă, în documentele redactate în 1005 – 100817, soţul nu mai abandonează decât o treime din pământ; adaugă un mic dar, o parcelă de teren, o vie. După 1030, suplimentul acesta dispare. Consecinţe mai grave sunt clauzele care restrâng dreptul femeilor de a dispune cum vor de partea lor. Asemenea clauze apar în 1004, 1005, 1006. Cesiunea nu mai este viageră: la moartea soţiei, bunul dotai va reveni – cum se spune în mod expres – moştenitorilor perechii. Acelaşi Onry de Bâje, în folosul foarte iubitei şi foarte iubitoarei sale soţii, însufleţit de aceeaşi dragoste şi de aceeaşi bunăvoinţă, a sporit donaţia pe care o făcuse cu zece ani înainte – de bună seamă fratele său murise şi moştenise partea de avere şi era dator să restabilească echilibrul în sânul socierii conjugale; a avut grijă să stipuleze că „după moartea soţiei sale] aceste bunuri vor reveni copiilor care s-au născut sau se vor mai naşte din ea şi din mine18”. Formulele folosite ţara sunt şi mai restrictive: „Dacă ni se vor naşte moştenitori, dota [nevestei] le va reveni; dacă nu vom dobândi urmaşi, vom avea împreună uzufructul cât timp vom trăi [de remarcat: soţia nu mai are proprietatea, ci doar folosinţa, în comun cu soţul ei]; după moartea ta, va reveni rudelor mele 19”. Dispoziţia aceasta s-a instalat ferm în uzanţă totodată cu încă una, mai puţin strictă: „După moartea noastră, o treime va reveni rudelor mele; de cealaltă vei dispune cum vei voi20”. Într-adevăr, actele acestea erau redactate de preoţi; ei aveau grijă să rezerve partea decedatului,

sperând că va fi folosită pentru daniile funerare.

În acest moment al evoluţiei, dreptul soţiei este încă efectiv. Dacă îi supravieţuieşte soţului, dispune până la moarte de bunurile care i-au fost date cu prilejul căsătoriei. Între 1031 şi 1048, cavalerul Bernard, plecând la Ierusalim, se desproprietărea de tot ce poseda; avea doi fraţi, a dat ofrandă abaţiei de la Cluny o treime din ceea ce aparţinuse tatălui lor, şi pe care îl avea în indiviziune cu ei; a donat de asemenea „o treime din ceea ce avea mama sa, pe timpul vieţii ei, şi pe care călugării urmau s-o primească după decesul acesteia21”. Un alt Bernard cedează, în 1037, tot ceea ce are, cu consimţământul fratelui său, al soţiei sale şi al tuturor prietenilor; Cluny primeşte jumătate din moştenire – fratele său păstrează jumătatea cealaltă; cât despre ceea ce avea soţia sa drept *dotalicium*, soţul dispune după buna lui voie, îl dă şi pe acesta tot mânăstirii, sub rezerva că femeia păstrează uzufructul până la moarte22. În sfârşit, în timpul regelui Robert: „Fiului meu, eu, mama ta, din dragoste şi bunăvoinţă [cuvintele reluate aici sunt cele pe care le pronunţă soţul când îşi dorează soţia], îţi dau ceea ce am drept *dotalicium* din partea seniorului meu [*senior*, adică soţ] şi a tatălui meu23”: în acest cuplu, dota soţiei fusese constituită din bunuri provenind totodată din propria ei familie şi din cea a soţului; donatoarea cedează proprietatea nudă, păstrează folosinţa pe timpul vieţii, şi se vede bine semnificaţia acestei scripte: soţul murise; era necesar ca, în faţa pretenţiilor fiului ei, văduva să-şi garanteze din nou drepturile. E vorba, aşadar, de o confirmare, asemănătoare cu cea evocată de un alt act, provenit şi acesta din arhivele de la

Cluny”. către 1080, o femeie, cu aprobarea celor trei fii ai săi, fdonat un foarte mare domeniu; „această *villa*, spune însemnarea, ea o reţinuse ca danie de la soţul şi de la fiul ei, atunci când soţul ei şi-a împărţit «onoarea» între aceştia doi24”. Femeia, prin dota primită la logodnă, era, aşadar, asigurată împotriva riscurilor văduviei. Prin actul pe care l-am citat adineauri, Notredame de Beaujeu a

primit, de la o soţie, un *sponsalicium* pe care îl păstrase până la moarte, deşi căsătoria fusese ruptă din cauza consangvinităţii; nu toţi soţii îşi tratau, cu tot atâta libertate ca Geoffroi Martel, pământul pe care îl dăruiseră soţiilor lor.

Stipulările acestor documente îşi manifestau efectul atunci când legătura conjugală se desfăcea, când femeia rămânea singură, înainte de acest moment, drepturile ei erau sufocate de cele pe care le deţinea şi le exercita soţul. Şi aceasta tot mai mult, pe măsură ce raporturile de rudenie se făceau mai strânse în interiorul structurilor ereditare masculine şi, în conştiinţe, grupul familial căpăta, mereu mai limpede, aspectul unei succesiuni ereditare de bărbaţi – imagine pe care o reflectă următoarea clauză a unui act de donaţiune din 1025: „Prin urmarea timpului, fiii legitimi născuţi din sămânţa mea de către soţia mea legitimă se vor urma, unul după altul, în dreapta şi legiuită linie de zămislire25”: „fiii” şi nu „copiii”; băieţii sunt singurii urmaşi adevăraţi: fiicele sunt excluse pe potriva bastarzilor. Privilegiu al masculinităţii. Importanţa legitimităţii căsătoriei. Rezultă că, înăuntrul perechii conjugale, „stăpânul”, soţul, „seniorul” iată-l purtând numele care se dau lui Dumnezeu tatăl – are o autoritate tot mai mare: el administrează patrimoniul ancestral pe care i l-a dat soţiei sale, precum şi ce poate să-i mai revină acesteia din averea ei părintească. El dispune şi de aceasta. îi cere, desi-*xa*, consimţământul, însă el este cel care vorbeşte, care ac-onează. În 1005, un cavaler dă „toate posesiunile pe care 1 soţiei sale le avea în cutare loc şi pe care el [cavalerul] le aţinea (*tenebat*) din partea soţiei sale26”. La celălalt capăt al icului, o soţie oferă mănăstirii Saint-Vincent din Mâcon a Pe care o primise: donaţia se efectuează „prin mâna” lui

Bernard, soţul ei27. Toate drepturile asociaţiei conjugale sunt, observaţi cuvintele, ţinute în mâna tot mai încleştată a unui bărbat.

Această înstăpânire progresivă a soţului asupra întregii averi a cuplului, combinată cu dispoziţiile care

micşorează întinderea dotei maritale şi prevăd întoarcerea ei la bărbaţii familiei, proteja averea funciară moştenită de la un străbun de o primejdie: reaua folosinţă pe care putea să i-o dea părţii care îi era cedată femeia aceasta de sânge străin primită în casă. Însă întărirea puterii maritale stârnea o altă primejdie. Cine dădea de soţie o soră, o fiică, o nepoată se putea, pe drept cuvânt, teme că bărbatul străin care îşi întindea de acum înainte puterea asupra acelei femei să nu ajungă să pună mâna pe bunurile familiei ereditare. În fapt, actele de arhivă pe care le examinez menţionează dreptul ginerilor. Într-un târziu: după jumătatea veacului. Către 1050, cavalerul Achard stătea să-şi dea duhul în casa lui de pe lângă Cluny; pe patul de moarte, îşi dicta ultimele voinţe; numea pământurile pe care le oferea lui Dumnezeu pentru mântuirea sufletului: le cerea părinţilor să-i aprobe donaţia, adică – aceasta este semnificaţia unui atare asentiment – să renunţe la prerogativele lor, spre a participa la danie şi la beneficiul spiritual scontat; fiii săi s-au înfăţişat atunci cei dintâi, urmaţi de un văr, apoi de o rudă apropiată, în sfârşit de ginere şi de soţia lui; bărbatul acesta era ultimul din procesiune, însă era acolo, şi trecea înaintea soţiei sale, aşa cum cerea ierarhia naturală28. Tot în aceeaşi vreme, sunt văzuţi apărând, mereu mai ameninţători, ginerii binefăcătorilor defuncţi, printre acei oameni, din ce în ce mai numeroşi, de la care aşezămintele religioase se văd obligate să cumpere, la preţuri tot mai mari, renunţarea, dacă vor să se bucure în pace de donaţiile pioase.

Felul de a se apăra de această primejdie a fost acela de a reduce dreptul la moştenire al fiicelor măritate. Limitând acest drept la anumite bunuri pe care mama lor le primise ea însăşi ca dotă şi care, în felul acesta, erau refolosite: un mic bun marginal sacrificat din posesiunile moştenite cu drept deplin de la strămoşi. Cu toate acestea, când capul de familie»

murind, nu lăsa în urma lui decât fete, soţul celei mai mari îşi apropia întreaga avere. În acest caz, el lua locul

unchilor şi al verilor şi îşi asuma rolul socrului său: lucru care a avut loc în cazul a trei castele din regiunea oraşului Mâcon, la sfârşitul secolului al XI-lea. Una din notiţele registrelor de la Cluny, care sunt de fapt nişte scurte cronici, arată în ce fel soţul se folosea pe atunci de prerogativele soţiei sale30: vicontele de Mâcon, întors de la Ierusalim, murise, istovit, la Lyon, la doi paşi de căminul său; era un „tânăr", un celibatar; lăsa o moştenire enormă. Contele de Mâcon „înstăpânindu-se prin căsătorie pe sora vicontelui, a revendicat pentru el întreaga onoare" (se căsătorise tocmai în acest scop, coborându-se să-şi ia soţie din familia unui vasal); s-a lovit însă de călugării de la Cluny: defunctul le dăruise aproape întreaga sa avere. În faţa acestei piedici, contele a dat înapoi; şi-a îndepărtat soţia, care acum nu-i mai aducea niciun folos, invocând nişte „motive consacrate", adică motivul consangvinităţii; femeia i-a revenit atunci „unui anumit cavaler", propriul vasal al contelui, care cedase soţia pe care o repudia unuia dintre oamenii săi: era cea mai bună întrebuinţare pe care i-o putea da, s-o acorde ca recompensă unui tânăr din ceata sa, câştigându-i astfel recunoştinţa. Căci moştenitoarea mai păstra nişte pretenţii: ea şi noul ei soţ le-au vândut, foarte scump, abaţiei. Fără drepturile călugărilor, femeia ar fi adus soţului ei întreaga moştenire a părţilor ei. Pentru că nu mai avea frate.

În schimb, dacă soţia avea un frate, situaţia era clară: drepturile acestui frate asupra bunurilor ancestrale care îi fuseseră date când s-a măritat primau asupra celor ale soţului. Iau cazul unui ginere, Roland de Bressan, pe care amândouă numele ce e avea îl desemnau ca pe un om dedicat aventurilor. Se întâmplase să ia de soţie pe fiica unui stăpân de castel, seniorul 5 rze-Era văduvă. Înainte de a se recăsători, ea făcuse alugărilor de la Cluny o importantă donaţie, rezervându-şi uzufructul viager al bunurilor cedate. Proprietăţile îi veneau la tatăl său. Le primise cu prilejul primei căsătorii: fetele

] 1

S°an n Casa or cum" n-a goale-Femeia a murit în

Pentru a intra în posesiunea acestei danii, mănăstirea a trebuit să trateze, să discute din greu cu bărbaţii care aveau încă pământul în mâna sau a căror mână era gata să se închidă pe acest pământ: erau soţul şi fratele. Amândoi au renunţat până la urmă la drepturile lor31. Ei au făgăduit că vor face astfel ca dania să fie aprobată de copiii încă foarte mici (*infantes*) ai defunctei, când vor ajunge la vârsta de a se angaja personal. Toate acestea au fost plătite cu bani buni. Fratele, Hugues de Berze, a primit două sute de solzi şi un cal de paradă. Era mult: prin urmare, un frate păstra un titlu puternic asupra părţii de patrimoniu pe care sora lui o primise ca zestre. Soţului, Cluny i-a dat cu mult mai mult: trei mii de solzi. Dar ceea ce cumpărau cu asemenea preţ administratorii mănăstirii nu erau de fapt drepturile personale ale soţului, ci acelea ale copiilor pe care i-i făcuse soţia lui. Pentru ca, spune textul, Roland a dat cele treizeci şi şase de mii de monede de argint cumnatului său, „ca să cumpere pământuri în numele sus-pomeniţilor copii”. Banii aceştia i-au fost plătiţi. Însă doar i-au trecut prin mână, pentru că nu erau ai lui, după cum nu-i aparţinea nici consimţământul pe care şi-l dăduse: copiii săi vorbeau prin gura lui; pe pământurile acestea nu fusese niciodată stăpân; fratele soţiei sale, unchiul matern, şeful familiei ereditare, păstra dreptul de a le avea în supraveghere – în acelaşi timp cu datoria să aibă drag de nepoţii lui. Acestui bărbat, paznic eminent al patrimoniului ancestral, îi revenea dreptul de a reinvesti în bunuri funciare despăgubirea în bani pe care o primiseră copiii minori.

Întemeiată pe aceste reguli cutumiere, încă nu bine statornicite şi pe care le întrevedem fragmentar, după întâmplarea unor informaţii foarte răzleţe, s-a consolidat o strategie matrimonială. Foarte simplă. Capul familiei le mărita pe toate fetele disponibile ale neamului; dispersând astfel sângele strămoşilor săi, el lega alianţe, întărite în generaţia următoare prin relaţia privilegiată care îi lega pe băieţi de fratele mamei lor. Aceasta a fost politica – şi acum revin în Nordul Franţei – a unui ginere căruia îi

mersese foarte bine, Hilduin de Ramerupt. Moştenise de la şeful soţiei sale comitatul de Roncy şi, pentru a-l deţine şi mai solid, i-o dăduse de soţie

— Ateiui sau pe soacra lui, devenită văduvă. Le-a căsătorit şi căsătorit pe cele şapte fete pe care le avea: cu trei generaţii mai târziu, istoricul poate identifica vreo sută douăzeci de urmaşi ai acestui personaj32. În schimb, prudenţa îţi impunea să nu autorizezi decât un singur fiu să-şi ia soţie legitimă, în afară de cazul că se putea găsi pentru un altul dintre fii o fată fără frate, o moştenitoare. Doi dintre fiii lui Halduin s-au însurat: unul dintre ei s-a putut instala în casa soţiei sale; celuilalt i-a revenit, pare-se intactă, „onoarea", adică esenţialul succesiunii paterne. Cât despre bărbaţii supranumerari care n-au putut intra într-o comunitate religioasă prin sprijinul unui unchi stareţ sau canonic33, ei aşteptau, sperând, ca acel vasal al contelui de Mâcon să primească într-o bună zi, ca dar, o soţie, sau plecau să caute avere pe alte meleaguri: din documente rezultă că erau numeroşi, în regiunea Mâcon de la începutul secolului al XI-lea, cei care plecau să-şi caute norocul, odată cu mântuirea sufletului, pe calea Ierusalimului.

Densitatea excepţională a documentaţiei ne permite să observăm creşterea numărului de familii cavalereşti în vecinătatea abaţiei de Cluny în timpul secolului al XI-lea, deci să măsurăm eficienţa unui asemenea control al nupţialităţii masculine. Acest control a pus realmente capăt, curând după anul o mie, dispersării bunurilor familiale, care se continua de lungi decenii şi fracţiona imensele proprietăţi constituite în vremea carolingiană. El a fixat numărul caselor aristocratice. Spre 1100, ele erau treizeci şi patru, cam tot atâtea câte parohii, în această arie foarte restrânsă, singura regiune a Franţei unde cercetarea poate fi făcută cu rigoare. Numai trei case se formaseră, cu două generaţii mai înainte, prin ramificarea rezultată din căsătoria fecundă a unui mezin. În toate celelalte imn familiale, o disciplină strictă împiedicase, în ciuda Oelşugului de naşteri, ca ramuri adventive să

crească în jurul trunchiului. Iată-l pe Bernard Gros, senior al castelului din Uxelle, la începutul secolului al XI-lea: avusese şase fii: doi i fost călugăriţi, alţi trei, cavaleri, au murit celibatari; unul n-a zămislit un fiu legitim, care, spre 1090, era stăpân fără părtaş pe fortăreaţă şi pe toate drepturile care depindeau de ea34.

Unul dintre efectele acestei cristalizări a fost să supună mai strâns femininul masculinului şi, ca un contraefect, să sporească teroarea secretă pe care soţiile o inspirau soţilor lor. Teama de o răzbunare vicleană, prin adulter sau asasinat. Despre câţi principi ne povestesc cronicarii acelei vremi că au fost otrăviţi de nevestele lor, câte aluzii la „meşteşugurile vătămătoare", la vrăjitoriile de tot soiul care dospeau în gineceu? Să ni-l închipuim pe cavalerul din secolul al XI-lea tremurând, ros de bănuieli, în preajma unei Eve care vine în patul său, seară de seară, ale cărei pofte insaţiabile nu este sigur că le poate îndestula, care de bună seamă îl înşală şi care, poate chiar în astă-noapte, îl va înăbuşi, în timpul somnului, sub plapumă.

VI

Ereticii

Mă frapează o coincidenţă: în anii douăzeci ai secolului al XI-lea, tocmai în momentul în care se observă această schimbare în practicile matrimoniale ale cavalerimii, se constată apariţia unor mişcări pe care conducătorii Bisericii le numesc eretice1. Este vorba de două aspecte conjugate ale frământării generale de care era cutremurat pe atunci regatul Franţei. Fără îndoială, înflorirea eretică nu pare separabilă de „spaimele anului o mie", de puternicul val de nelinişte religioasă care creştea tot mai mare odată cu apropierea unei mii de ani de la patimile lui Hristos: apelul la căinţă, la purificare era lansat din toate părţile; din toate părţile se formau fraternităţi de renunţare; unele au părut suspecte. Totuşi, erezia a fost. fără contestare, şi una dintre formele pe care le-a îmbrăcat rezistenţa la înrădăcinarea „feudalităţii", adică a unei noi împărţiri a puterii. Ea i-a adunat pe cei

care se simţeau asupriţi, ţăranii înstăriţi excluşi din cavalerime şi supuşi lăcomiei senioriale, locuitorii oraşelor care se trezeau din amorţeala lor şi, bineînţeles, femeile, supuse la constrângeri tot mai mari, frustrate de drepturile lor de către bărbaţi. Furnicarul de secte aeviante nu este într-o oarecare legătură cu degradările condiţiei feminine?

Prigonita, până la urmă distrusă, în orice caz silită să se

etragă din luptă, să se piardă în umbră, erezia – este cazul tuturor ideologiilor contestatare – a lăsat puţine urme.

Veeste urme sunt toate indirecte. Deviaţia este percepută tocttai în momentul în care este înăbuşită, prin sarcasmele şi judecăţile care o condamnă. Ea pare să erupă pretutindeni. Informatorii noştri constatat trei puncte de emergenţă înranţa de Nord: Champagne – un ereziarh propovăduia în apropiere de Varus; Orléans – represiunea s-a abătut asupra cârmuitorilor uneia dintre cele mai bune echipe de liturghie şi de cercetări spirituale, întrunită în catedrala Sainte-Croix şi în capela regală; Arras – după fuga celor care fuseseră sufletul mişcării, mai rămâneau câţiva adepţi „necultivaţi”, cu alte cuvinte laici, care nu erau neapărat nişte oameni săraci.

Sectele se vedeau pe sine ca pe nişte mici grupe de oameni aleşi, ale căror membri, în felul călugărilor şi al penitenţilor, se convertiseră, îşi schimbaseră felul de viaţă, se „mutaseră din răul veacului într-un sfânt colegiu”. A te îndepărta în grup de la lumea perversă, a-ţi îndrepta paşii către imaterial, înstră-inându-te de rău, de trupesc, toate acestea nu erau ţeluri diferite de cele monastice. Deosebirea consta în refuzul acestor oameni de a se încadra. În Biserică. Aceasta este principala învinuire care le-a fost adusă ereticilor, lucru care apare cel mai limpede în chestionarul folosit pentru a-i demasca: ei nu acceptau ca pietatea să fie o instituţie, ca să trebuiască, pentru a intra în legătură cu divinul, să recurgă la mijlocirea preoţilor; ei socoteau clerul ca fiind inutil; voiau să destrame Biserica. Biserica s-a apărat, i-a împrăştiat şi i-a

ars. Însă, în ceea ce priveşte purtarea, felul de a căuta mântuirea, de a năzui la puritatea îngerilor, distanţa dintre ereziarci – cei din Orléans aparţineau „celor mai buni" din cler – şi rigoriştii dreptei credinţe este foarte mică. Atât pentru unii, cât şi pentru ceilalţi, râul rezida în sex şi, ca şi lui Ioan Scotus Erigena, căsătoria le repugna. Numai că ereticii condamnau căsătoria într-un fel mai radical. Cei din Orléans, din câte ne spune Jean de Ripoll, „ponegreau cununia". Abatele Gozem de la Saint-Benoît-sur-Loire, suspect de a-i simpatiza pe eretici, a fost silit să jure că „nu interzicea căsătoria" – căsătoria, adică unirea trupurilor, nu cea a sufletelor, legată prin *sponsaliciu*m- Leutard, din Champagne, „nebunul" Leutard, al cărui trup Raoul Glaber ni-l înfăţişează năpădit de un roi de albine, „şi-a izgonit nevasta, sub pretext că o repudiază în virtutea preceptelor evanghelice". De fapt, toţi meditau asupra *Evangheliei*, asupra textului din *Matei*, XIX. La întrebarea: „Dacă acesta este păcatul săvârşit cu femeia, nu este mai bine să nu te însori?", Iisus răspunde prin parabola eunucilor: „Nu toţi înţeleg acest cuvânt, doar cei cărora le este dat"; nu erau oare aceştia „aleşii", „cei puţini", care se hotărâseră să reprezinte, desprinzându-se de păcatele veacului, adepţii sectelor prigonite? Citind în *Luca*, X, 34 – 35: „Copiii acestei vremi se însoară şi se mărită, însă cei socotiţi vrednici de a ajunge în acea altă vreme şi la învierea morţilor nu se însoară şi nu se mărită", ereziarcii se întăriseră în convingerea că starea conjugală îi reţine să se înalţe către lumină. Pregătindu-se pentru întoarcerea lui Hristos, ei visau să abolească orice sexualitate, în acest spirit, oamenii aceştia primeau în preajma lor femei, le tratau ca pe nişte egale, pretinzând că trăiesc în compania lor uniţi prin acea *caritas*, iubirea creştină de aproapele tău, care adună în Paradis fiinţele cereşti în desăvârşită puritate, ca pe nişte fraţi şi surori. Aceasta pare să fi fost propoziţia care a şocat cel mai mult. Ea lovea frontal în armătura fundamentală a societăţii. Erezia a eşuat pentru că a fost percepută de către contemporani, prezentată contemporanilor de adversarii ei, ca o mişcare feministă.

Călugărul Paul de Saint-Pere din Chartres are mare grija, povestind procesul de la Orléans, să aşeze printre cei torturaţi o femeie, o *monacha*, şi Raoul Glaber să insinueze că „otrava" păcătoasei doctrine a fost introdusă la Orléans de o femeie. Era un mijloc bun de a discredita sectele: femeia nu era ea unealta Diavolului, vrăjitoare, mânuitoare de otrăvuri?

Şi, mai ales, detractorii ereziei considerau drept ipocrizie refuzul, în viaţa mixtă, al uniunii sexuale. Cum adică, ricanau ei, nişte bărbaţi, nişte laici lipsiţi de acel har deosebit cu care clericii sunt impregnaţi prin riturile hirotonisirii sacerdotale, pot trăi în intimitatea femeilor fără să se împreuneze cu ele? Mint, sunt nişte impostori. De fapt, se tăvălesc în desfrâu. Departe de priviri, în noaptea pădurilor prielnică vrăjilor la care femeile se pricep atât de bine, ei practică devălmăşia sexuală. Cine are pretenţia de a le refuza laicilor căsătoria îi provoacă la fornicaţie şi ince – Toţi informatorii noştri sunt 2 acord în privinţa aceasta. Raoul Glaber afirmă că, pentru feticii din Orléans, „destrăbălarea nu era un păcat". Iar Paul e Chartres reia ceea ce se şuşotea prin mănăstiri: la sfârşitul întrunirilor, fiecare pune mâna pe femeia care se află lângă el, putea fi mama sau sora lui; după aceea, îi ard pe copiii născuţi din aceste împerecheri monstruoase şi cenuşa lor le slujeşte drept amuletă.

Să revenim la realitate. Exact în momentul în care, pentru apărarea onoarei ancestrale, controlul nupţialităţii devine mai riguros, vedem răbufnind o contestare radicală a căsătoriei, însă, după cum, înăuntrul ereziei, este important să distingem două niveluri, unul, savant, asupra căruia este proiectată întreaga lumină – îi aparţin, la Orléans, acei clerici, siguri pe ei, care au păşit către rug ca spre un triumf celălalt, pe care nu l-aş numi popular, ci „fără învăţătură", laic, mult mai timid – la Arras, în faţa inchiziţiei episcopale, bărbaţi şi femei înfricoşate, docili, au abjurat fără să spună nimic – tot aşa, nu trebuie să confundăm, cum făcea fără reţinere, amalgamându-le, propaganda oficială, atitudinea acestor două categorii faţă

de instituţia conjugală. Un mic grup de „oameni desăvârşiţi”, cerând continenţa, dacă nu chiar virginitatea pentru toţi, pentru ca toţi să devină ca nişte îngeri, se înălţau mult mai mult decât toţi deasupra unei mase de simpatizanţi. Aceştia din urmă nu se gândeau să se retragă din lume şi să renunţe la plăceri. Pentru ei, contestarea ereticii era un mijloc de a împiedica ingerinţa Bisericii în procedurile matrimoniale, într-o vreme în care noua organizare a raporturilor sociale îi impunea clasei dominante să-şi controleze mai strict reproducerea, morala predicată de oamenii Bisericii se dovedea din ce în ce mai supărătoare. Vorbind despre secta orleaneză, André de Fleury nu spune doar, ca Jean de Ripoll, că „ponegrea căsătoria”, ci, mai precis, că ea proclama ca „mariajele nu trebuie făcute cu binecuvântare, ca fiecare să ia pe femeia care-i place, oricare ar fi ea”. Fraza aceasta nu trimite la clevetirile colportate de călugărul Paul. Ea le corectează. Ea enunţă afirmaţia rău înţeleasă sau deformată deliberat pe care aceste clevetiri se întemeiază. Refuzul eretic viza refuzul sacralizării legăturilor trupeşti: preoţii nu trebuie să se amestece în ceremoniile care se desfăşoară în apropierea patului nupţial. Discursul apare atunci în deplina lui coerenţa: condamnarea privilegiului clasei sacerdotale, condamnarea ritualismului, condamnarea trupului. Căsătoria este o realitate carnală. Este un sacrilegiu să vrei s-o sanctifici. Ea aparţine „vieţii stricate din veac”. Ea nu îi poate privi pe „cei desăvârşiţi”, care nu au datoria să o controleze, de vreme ce oricum, indiferent dacă e vorba de incest sau de adulter, ea este o pângărire. Cine se încăpăţânează să-şi ia o soţie o poate alege pe „aceea pe care o vrea”; oricare ar fi aceasta, tot păcătuieşte. Cercetarea pe care o fac preoţii în privinţa gradului de înrudire, a bigamiei, este zadarnică. Proclamând că este necuviincios să binecuvântezi unirea trupurilor, ereticii se opuneau formal dezvoltării unei liturghii nupţiale. Ei au fost, aşadar, ascultaţi de toţi aceia pe care asemenea dezvoltare îi alarma, întrucât, prin această liturghie, căsătoria legitimă se deosebea de

concubinaj, acesta din urmă fiind depreciat, respins în zona ilicitului, unde erau depistate incestul şi bigamia. Fără îndoială, în felul acesta au fost înclinaţi să susţină contestarea eretică în primul rând preoţii concubinari, cei care nu acceptau să trăiască fără femeie, dar, de asemenea, toţi nobilii care doreau să-şi aleagă liber soţia şi s-o alunge fără îngrădire dacă le convenea să-şi ia alta. Îmi însuşesc, aşadar, întrebarea formulată de Francesco Chiovaro: nu cumva erezia a fost mai virulentă în regiunile unde intervenţia preoţilor în ritualul matrimonial a fost mai timpurie şi tocmai în momentul acestei intruziuni? Considerând aici erezia nu în miezul ei integrist, ci constatând undele pe care propovăduirea heterodoxă le stârnea într-o amplă desfăşurare. Şi insistând asupra acestui fapt social, repulsia de a-i lăsa pe preoţi să decidă asupra căsătoriilor după bunul lor plac: capii de familie nu le puteau abandona un control de care depindea perpetuarea puterilor aristocratice.

Sfidarea eretică n-a trecut neluată în seamă. Ea a fost relevată în special de episcopm de Cambrai-Arras, Gerard. În opusculul redactat la ordinul lui după procesul din 1024, argumentele de care se foloseşte pentru a-i convinge pe ere-IC1> din belşug sprijinite pe argumente din *Scriptură*, alcătuiesc un fel de expunere a doctrinei oficiale. Se găseşte acolo şi o dezvoltare asupra căsătoriei2, foarte preţioasă pentru că dezvăluie atitudinile episcopatului luminat.

Gerard doreşte să apere instituţia ecleziastică, să afirme valoarea consfinţirii căsătoriei de către Biserică, să facă admis privilegiul pe care îl au preoţii de a pune ordine în relaţiile dintre poporul credincios şi Dumnezeul său. El afirmă, aşadar, nevoia de a distinge „ordinele” (*discreţio ordinis*) şi că voinţa divină îi repartizează pe oameni în categorii funcţionale ierarhizate. Oamenii hărăziţi pe pământ slujirii lui Dumnezeu stau pe treapta cea mai de sus, imediat după oştirile îngereşti. Este, prin urmare, datoria lor să se apropie de puritatea îngerilor. Preeminenţa lor depinde de această puritate. Teza

episcopului de Cambrai a fost reluată de colegul său din Laon, Adalberon, într-un poem dedicat regelui Robert, compus între 1028 şi 10313. Se discern aici mai limpede articulaţiile sistemului. Membrii „ordinului Bisericii" sunt supuşi „legii divine". Această „lege sfântă îi desparte de orice pângărire pământească"; ea le impune „să-şi purifice spiritul şi corpul"; Dumnezeu „le supune neamul omenesc", dacă sunt căşti. Ca să rămână aşa, căsătoria le este interzisă, însă numai lor. Cum să o interzici tuturor? Specia umană trebuie să supravieţuiască până la ultima zi. Funcţia „nobililor" şi cea a „servilor" este aceea de a zămisli, de a le fecunda pe femei. Sarcastic, Adalberon îi ia în derâdere pe cei de la Cluny, care predică celor mari continenţa monahală. Nu e mai puţin adevărat că funcţia reproductivă trebuie îndeplinită cum se cuvine, potrivit unei rânduieli. Cu alte cuvinte, fiecare trebuie să-şi afle pereche înăuntrul „ordinului" său, al grupului funcţional unde l-a aşezat Dumnezeu: nicio mezalianţă. Şi, pe de altă parte, împerecherea trebuie să se situeze în cadrul conjugalităţii legitime. Departe de a le fi interzisă laicilor, căsătoria le este prescrisă. Firește, căsătoria cea bună, conform principiilor creştine şi sub controlul preoţilor.

Este ceea ce spune Gerard de Cambrai când se străduieşte să respingă, vorbind de căsătorie, doctrina ereticilor. Pentru aceştia din urmă, „oamenii căsătoriţi n-ar putea în niciun chip să se numere printre credincioşi"; soţii care nu renunţă să se împreuneze trupeşte sunt alungaţi în afara sectei, în întunericul cel mai din afară. În căsătorie nu se află mântuire. Ce să răspunzi? Trebuie să mă păzesc – spune Gerard – trebuie să mă strecor între două şiruri de stânci. Nu trebuie să îndepărtez pe toată lumea, fără deosebire, de la căsătorie: dar nu trebuie nici să îndemn pe toată lumea la ea. „De vreme ce există între oamenii veacului şi ecleziastici o distincţie de categorie, se cuvine să menţinem între ei şi o deosebire de comportament". Imaginea unei societăţi compartimentate, ierarhizate pe care o zugrăveşte împotriva ţelurilor egalitare ale ereziei susţine propunerea lui în materie de conjugalitate. Legea

morală e dedublată. „Bărbatul ecleziastic – proclamă Gerard – [v/r: discursul se adresează bărbaţilor şi, în chip deliberat, nu vorbeşte despre femei: intenţia lui este să marcheze, în primul rând, acea *distincţio*, scindarea majoră, aceea care desparte cele două sexe; ea este în atare măsură fundamenială şi atât de evidentă în ochii săi încât afectează de a nu se referi a ea], de vreme ce a părăsit rândurile celor ce trăiesc în vei, intrând în partea lui Dumnezeu, nu poate, fără păcat faţă re *cingulum* [cingătoarea, emblema profesiunii sale, însă aluzia la actul sexual este clară] să se înrobească patului conjugal [şi-ar pierde eminenta lui libertate: n-ar mai fi supus „legii divine" care – Adalberon repetă – eliberează de „robia" pământească]". Cât despre bărbatul care trăieşte „în veac", „nici *Evanghelia*, nici *Scrisorile* apostolilor nu-l opresc de la căsătoria legitimă". Cu o condiţie: „*Voluptuos* [plăcerea] matrimonială trebuie să fie veşnic stăpânită (*subiecta*)". Există timpuri anume pentru unirea trupurilor, timpuri în care te poţi apropia de soţia ta, şi altele în care este prescris să te ţii departe. „Într-adevăr, lui Dumnezeu nu-i plac căsătoriile care 11 stârnesc pe oameni la desfrâu şi la plăcere, ca pe nişte animale, cele care îl slobod să se abandoneze plăcerii cum face un cal sau un catâr". Însă, în aceste condiţii, „cel care se oloseşte de căsătorie în aşa fel încât, de teama lui Dumnezeu, intenţia să fie mai mult dragostea pentru copii decât îndestuarea trupească nu poje, numai datorită culpei conjugale

(*culpa conjugii*), să fie exclus din comunitatea credincioşilor".

Gerard adaugă: căsătoria ţine de „legea obiceiului omenesc". *Lex*, *Consuetudo*, acest teoretician admirabil cunoaşte bine opoziţia stabilită între aceşti doi termeni, mai ales prin *De inventione* a lui Cicero şi, de curând, de Abbon de Saint-Benoît-sur-Loire în colecţia sa canonică. El uneşte cele două cuvinte în modul cel mai intenţionat. Urmăreşte să sublinieze în felul acesta distincţia dintre cele două legi, cea divină şi cea umană, şi s-o coboare pe cea de a doua, asimilând-o, la rangul de simplă cutumă.

Vorbeşte ereticilor, pretinde să-i convingă. El cunoaşte felul în care folosesc intelectualii sectei cuvântul *lex*, nu vrea să-i şocheze. „Legea” divină, admite el, exclude căsătoria; ea o interzice clericilor situaţi în „partea lui Dumnezeu”. Căsătoria ţine de un alt sistem de reglementare, inferior, clădit mai puţin trainic: cutumier. Cuvintele acestea sunt o excelentă pedagogie. Ele sunt de asemenea foarte grele de consecinţe, pentru că dau de gândit că mariajul, ţinând de trupesc, nu ţine de sacru, că nu este un sacrament, o instituţie ecleziastică.

Gerard – şi Adalberon – se referă la diferite autorităţi patristice. La Grigore cel Mare, la Augustin, dar şi la Dionisie, la Scotus Erigena, ale căror scrieri le au la îndemână printre cărţile păstrate în catedrala lor şi care le sporesc dezgustul pentru camalitate. Dezgustul lor nu e deloc mai mic decât cel profesat de adversarii lor. Pe acest plan, apropierea dintre Gerard şi cei pe care îi combate este evidentă: „maeştrii” lor citesc aceleaşi cărţi. Pentru Gerard, căsătoria este impură prin esenţa ei. Ea participă la „reaua viaţă din veac”. Ea le revine acelor bărbaţi inferiori, care rămân înrobiţi terestrului, înnămoliţi în materie. Căsătoria ar fi cu desăvârşire bună dacă s-ar izgoni din ea orice plăcere a trupului. Este însă cu neputinţă să meargă atât de departe. Plăcerea poate fi cel mult „guvernată”, stăpânită. Aşadar, căsătoria rămâne o „greşeală” şi iată de ce toţi laicii, chiar regii, sunt subordonaţi celor puri, preţilor. Totuşi, nu cred că trebuie să vedem în Gerard de Cambrai, pentru că gândeşte în felul acesta, pe susţinătorul tradiţiei preaugustiniene. Mi se pare că se situează pe linia episcopilor, predecesorii săi, Jonas de Orléans, Hinemar de Reims. Ca şi aceştia, se sprijină pe Augustin, afirmând că dragostea de copii” îndreptăţeşte căsătoria. Ca şi înaintaşii săi, are grijă să-şi încheie discursul spunând că „legea obiceiului omenesc” este întărită, „confirmată” de „autoritatea” divină. Fără îndoială, legea aceasta nu este promulgată de Dumnezeu; totuşi, autoritatea divină o sprijină. Gerard citează aici *Noul Testament*, *Evanghelia* după Matei, *Scrisorile* lui

Petru şi ale lui Pavel. Pentru a insista mai întâi asupra necesarei supuneri a soţiei faţă de soţ, pentru a pune în evidenţă, în acest punct de sprijin al tuturor ordonanţelor sociale, inferioritatea, hotărâtă de Creator, a femininului. Pentru a afirma apoi că legătura căsătoriei nu poate fi dezlegată şi că, mai ales, „bărbatul necredincios este sanctificat de soţia sa credincioasă” (I *Corinteni*, VII). Prin schimbul de servicii pe care îl îngăduie, unirea conjugală are, prin urmare, ceva bun: ea ajută circulaţia graţiei. Şi, tocmai de aceea, doctrina eretică este pernicioasă. „Dacă asocierea conjugală ar trebui să fie o cauză a pierzaniei omului, [Mântuitorul], venit să îndrepte ceea ce era corupt, n-ar fi dat nici avertismente, nici precepte cu privire la această vină (*culpa*) *1*. Căsătoria este o greşeală, în chip indubitabil – aceasta este partea de maniheism din concepţia lui Gerard. Dar această greşeală poate fi „reparată”, poţi să te lepezi de ea, ca şi de ceilalţi germeni de corupţie de care s-a ocupat Iisus. În filiaţia strictă a lui Jonas de Orléans, Gerard situează copulaţiile conjugale printre păcatele veniale pe care le poţi răscumpăra.

Prin exemplul admirabil de chibzuinţă pe care îl dă, episcopul de Cambrai se întoarce, în acelaşi timp cu episcopul de Laon, la structurile de ordine carolingiene, opunându-le fră-nuntărilor care zguduie în vremea sa Nordul Galiei. Morala patrimonială pe care o propovăduieşte, comentând *Noul testament*, accentuează – zbuciumul epocii îl îndeamnă la asta obligaţiile de ordin penitenţial: respectarea perioadelor de abstinenţă, reţinerea de la plăceri. Însă Gerard se apară de orice extravaganţă ascetică, pe deplin convins că Dumnezeu nu aşteaptă de la om să facă pe îngerul şi, în filiaţia lui Hinemar, respinge tot ceea ce priveşte conjugalitatea înspre partea „secolului”, adică a laicilor.

Cu toate acestea, nu încape îndoială că mariajul laicilor îl preocupa mai puţin decât celibatul preoţilor. Discursul latin, amplificat în *Libellus*, nu se mai adresa „neştiutorilor” din Arras. Se adresa de fapt clericilor. Într-adevăr, la începutul secolului al XI-lea, în vasta mişcare de

primenire în sânul căreia se instaurau noile puteri, marea misiune a prelaţilor era aceea de a salvgarda privilegiile slujitorilor lui Dumnezeu, monopolul şi imunităţile lor. Pentru a reuşi, mizează pe convingerea răspândită în jurul lor că omul însărcinat cu sacrificiul, mediatorul, intercesorul pe lângă puterile nevăzute trebuie să se ţină departe de femei. A reclama superioritatea spiritualului asupra temporalului, a menţine ierarhia care subordonează poporul laic clerului, implica deci instituirea printre bărbaţi a unei stricte linii de demarcaţie cu caracter sexual, de a-i constrânge pe o parte dintre ei la castitatea permanentă. Proclamaţia lui Gerard de Cambrai era deci un preludiu – ca şi acţiunea lui Bourchard de Worms, ca şi convorbirile în cursul cărora împăratul Henric al II-lea şi regele Franţei dezbăteau, tocmai în aceeaşi vreme, cu papa, cu privire la măsurile capabile să restaureze ordinea pe pământ – la reforma corpului ecleziastic, la lupta împotriva Nicolaismului, adică, n esenţă, împotriva căsătoriei preoţilor. Ideologia milenaristă i cea a penitenţelor pregătitoare adunau din nou în jurul chipelor monastice şi al canonicilor, pe care episcopii lor îi; întorceau la disciplină, un număr de laici. Şi numeroşi capi e familie îi aprobau pe cei care propovăduiau celibatul ecle-iastic: ei doreau, într-adevăr, să se pună piedică înrădăcinării: nastiilor clericale, de a căror concurenţă se temeau; ei do-au, în special, ca băieţii pe care îi instalau în capitulele cate-alelor să nu poată procrea fii legitimi, pentru a limita ex-nsiunea familiei.

Lupta a fost totuşi aspră. O vedem deja angajată în Franţa de Nord, în 1031: conciliul din Bourges exclude din ordinele monahale pe fiii de preoţi, interzice ca fetele să fie date de soţie preoţilor, diaconilor, fiilor de preoţi şi de diaconi, să fie luată de soţie fata născută din „femeia” unui preot sau a unui diacon. Cu treizeci de ani mai târziu, episcopii întruniţi la Lisieux nu conteneau să repete canonicilor că trebuie să le alunge pe femeile cu care trăiau; descurajaţi, ei îi autorizau pe clericii de ţară să le păstreze pe ale lor. Ofensiva trebuia reluată iarăşi şi iarăşi,

într-o luptă istovitoare şi fără succes cu nişte rezistenţe încăpăţânate. S-a păstrat foarte puţin din ceea ce au scris acei oameni ai Bisericii care ţineau de partida contrară, pentru că, până la urmă, au fost învinşi. Fragmentele rămase arată care erau argumentele contradictorilor. Continenţa – spuneau ei – este un dar al graţiei divine. Ea nu poate fi deci impusă, nu-i poţi sili pe oameni să fie puri. Ei făceau apel şi la un alt tip de distincţie, mai puţin instituţională, ei cereau să se ţină seamă de temperamentele individuale. Ei făceau apel la caritate. Şi, citându-l pe Sfântul Pavel, vorbeau despre căsătorie ca de un remediu împotriva concupiscenţei. De ce să fie ea refuzată preoţilor? Ei povesteau şi istoria cu Lot şi cu fiicele sale, arătând prin acest exemplu că omul orgolios care socoteşte că se poate lipsi de căsătorie se află în mare primejdie de a cădea pradă poftelor trupeşti. Continenţa este mai bună, ei admit asta; şi totuşi, căsătoria are foloasele ei. Sprijinindu-se astfel şi ei pe tradiţia carolingiană, reclamau ca hotarul dintre bine şi rău să rămână trasat pentru toată lumea între căsătorie şi fornicaţie, ca el să nu fie, numai pentru slujitorii Domnului, aşezat între continenţa şi căsătorie. Totuşi, atunci când cereau ca toţi oamenii, preoţi sau laici, să fie trataţi în acelaşi chip, când negau repartiţia socială între domeniul legii divine şi acela al legii umane, destinaţie pe care se întemeia acţiunea reformatoare, ei se făceau vulnerabili la acuzaţia de erezie. Controversă încordată – iar oamenu din popor îi susţineau adesea pe clericii care refuzau să-şi destrame căsătoriile. Se pare, cu toate acestea, că protestele au fost înăbuşite încetul cu încetul în ultimele decenii ale secolului al XI-lea. Biruinţa a revenit „gregorienilor”.

Concubinajul, o jumătate de măsură, a căzut victimă acestei lupte îndelungate. Asprimea ostilităţilor a dus, în spiritul lui Gerard de Cambrai, la susţinerea împărţirii celei mai simple: nicio legătură cu vreo femeie, legitimă sau nu, pentru *vai eclesiastici*; *vârî seculares* au nevoie de o femeie, dar aceasta trebuie să fie o soţie legitimă. În

afara unui *connubi-um legitimum*, legat în mod solemn prin ritualuri profane şi religioase, orice unire a trupurilor a fost proscrisă. La conciliul roman din 1069, canonul conciliului de la Toledo (398), care impunea monogamia, dar lăsa liberă alegerea între căsătorie şi concubinaj, a fost din nou citat; apoi, documentele oficiale ale credinţei nu-l mai menţionează niciodată. Din acel moment, cârmuitorii Bisericii, în timp ce expulzau conju-galitatea din corpul ecleziastic, au început să viseze la a prinde strâns poporul laic într-o reţea de încadrare, de a-l strânge în întregime într-un năvod al cărui ochi ar urma să fie celula conjugală binecuvântata de Biserică. Gata cu marginalii, gata cu uniunile libere: celibatarii constrânşi să se integreze în „casa" condusă de un şef, căsătorit în mod licit5. Prin aceasta, modelul clerical şi modelul aristocratic de căsătorie se ajustau. Evoluţia care se observă în societatea înaltă în cursul secolului al XI-lea, implantarea pe nişte patrimonii, întărirea structurilor liniei ereditare, sporirea puterilor soţului şi ale tatălui nu erau fără legătură, am spus-o deja, cu efervescenţa eretică, mai ales datorită frustrărilor cărora le dădeau naştere aceste înnoiri. Dar evoluţia de care vorbesc se acorda, de asemenea, în chip evident, ru scopurile pe care le urmăreau reformatorii Bisericii. Ea răspundea speranţelor lor atunci când ajungea să considere necesar ca bărbaţii tineri ai grupului familial să fie controlaţi de cel mai bătrân membru al neamului şi ca femeile să treacă, fără tranziţie, de la virginitate la maternitatea legitimă, de la dominaţia strictă a unui tată la cea a unui soţ, viitor tată al copiilor lor. Valoarea căsătoriei creştea totodată în sânul eticii familiei ereditare şi al eticii pe care o propovăduiau prelaţii.

Între aceste două morale discordanţele s-au accentuat totuşi; sub alte aspecte. Într-adevăr, promotorii reformei cereau întâi de toate ca legătura conjugală să fie destrupată. Pentru a pune capăt predicaţiei eretice, episcopii s-au văzut obligaţi să preia una dintre temele ei; îndeosebi călugării, dispreţuitori prin definiţie ai lumii carnale, se aşezaseră în fruntea luptei: ei repetau, înălţând

glasul mai mult decât toţi ceilalţi, că matrimoniul poate fi cast şi trebuie să fie; ei cereau ca, în patul conjugal, dorinţa să fie reprimată; în plan simbolic, ei se străduiau să reducă în ritul matrimonial rolul căsătoriei, exaltându-l pe acela al logodnei, în care se manifestă legătura sufletelor, insistând asupra acordului dintre voinţe, asupra, consimţământului reciproc, asupra acelei *caritas*, liant al asociaţiei conjugale: o dată copiii concepuţi, cu prilejul unor scurte coborâri în infern, soţii erau îmbiaţi să se stabilească într-o fraternitate spirituală foarte asemănătoare celei pe care o celebrau ereziarcii. La aceste exigenţe de castitate s-a adăugat pretenţia de a controla pacturile conjugale. Pe măsură ce se moraliza, căsătoria aluneca, încetul cu încetul, în partea spirituală, deci în puterea preoţimii. Atunci când aceştia interziceau orice uniune clandestină, ei căpătau adeziunea capilor de familie, apărătorii liniei ereditare. Dar tot aceştia începeau să se împotrivească atunci când ecleziasticii începeau să pună întrebări privitoare la viitor: nu cumva îndepărtase o concubină, o primă soţie? Nu era cumva văr al fetei care îi era destinată? O asemenea anchetă, piedicile pe care tindea să le pună în evidenţă jenau aranjamentele familiale. Numai că, prin progresele pe care le făcea reforma, autoritatea ecleziastică devenea mereu mai copleşitoare. Ea, rupând de data aceasta în chip deliberat cu tradiţia carolingiană, a ajuns să aibă pretenţia de adjudeca singură, de a reclama competenţa exclusivă în materie de căsătorie6. Spre 1080, apar în Franţa e Nord primele urme ale acestei revendicări exorbitante.

„Feudalizarea”, seniorializarea i-au pregătit cu încetul pe 11 Bisericii să-şi atribuie această putere judiciară. În cursul – olului al XI-lea, episcopii şi abaţii îşi apropiaseră puterea seniorială. Respingându-i pe concurenţii lor laici, înalţii demnitari regali, conţii, seniorii caselor, reuşiseră să exercite asupra supuşilor lor justiţia regaliană, să pedepsească crimele publice. Printre acestea figurau raptul şi adulterul. Deprinderea pe care au luat-o prelaţii de a reprima aceste infracţiuni la legea căsătoriei

i-a încurajat să transfere acest gen de cauze în ceea ce Gerard de Cambrai numeşte „partea lui Dumnezeu”. Astfel, prin simpla practică judiciară, „legea divină” a impietat pe nesimţite asupra „legii obiceiului omenesc”. Totuşi, ceea ce i-a incitat pe episcopi să-şi extindă competenţa în acest domeniu au fost mai ales dificultăţile luptei împotriva preoţilor căsătoriţi: trebuia, cu toate puterile disponibile, ca opozanţii să fie împinşi către marginea societăţii, înspre ilegalitate, deci să fie judecaţi. Primii acuzaţi care, în virtutea conduitei lor matrimoniale, s-au prezentat în faţa unui tribunal exclusiv ecleziastic au fost, desigur, canonicii nesupuşi care zăboveau să se despartă de femeia lor.

Am vorbit despre asprimea luptei duse împotriva Nicolaismului. Ea a impus oamenilor Bisericii să strângă rândurile sub cârmuirea papei. Concentrarea necesara de *auctoritas* a limitat progresiv *discreţio pastoralis*, puterea pe care o avea fiecare episcop în dioceza lui de a doza pedepsele. Îndrumarele penitenţiale au ieşit din uz. Un număr de experţi au început, în biblioteci, să unifice codurile, să făurească o regulă generală. Nu una suplă cum era „cutuma”: o „lege” tot atât de fermă ca şi „legea divină”. Ea respingea căsătoria la hotarele extreme ale licitului, în zona care separa mântuirea de damnarea iremediabilă. O menţinea totuşi de partea cea bună; nu o azvârlea către cea fără iertare, cum o făcuseră, în anii douăzeci ai secolului al XI-lea, ereziarcii, cum o făceau din nou, la irepresibila lor reapariţie, sectele deviante. Însă legea aceasta invita la progresiva sacralizare a uniunii matrimoniale, pentru a justifica mai bine dreptul Bisericii de a-i controla practica şi pentru a o încadra în competenţa specialiştilor în drept canonic.

Începe atunci, în regiunea aceasta, vremea juriştilor, în ultimele decenii ale secolului al XI-lea, în epoca papei Urban al II-lea, a lui Yves de Chartres, devotatul său reprezentant. Amândoi au hotărât să-l condamne pe regele Franţei aşa cum erau condamnaţi Nicolaiţii îndărătnici, să-l excludă din comunitatea credincioşilor, pentru că, din

punct de vedere conjugal, purtarea lui nu era conformă dispoziţiilor legii. Evoluţia paralelă a structurilor familiale şi a doctrinei ecleziastice ne face să înţelegem din ce motiv suveranul a fost tratat cu mai multă asprime decât bunicul său Robert. De ce, pe de o parte, Filip I a fost excomunicat, de ce, pe de alta, s-a încăpăţânat el în atitudinea lui.

PREAJMA LUI 1,00

VII

Vieţi de sfinţi şi de sfinte

Iată-mă revenit la epoca de la care am plecat, cea în care ciocnirile între şefii marilor familii şi prelaţii reformatori s-au înmulţit şi s-au agravat. Semnul cel mai flagrant al acestei exacerbări îl reprezintă tocmai zgomotoasa condamnare a regelui Franţei. Dar nu este singurul semn, departe de asta. Mă voi mărgini la un singur exemplu, acela al unui alt principe, contele de Poitiers, Guillaume al IX-lea de Aquitania, autorul de cântece. El trecuse de partea seniorului său, dând ordine ca episcopii veniţi să relanseze anatema împotriva suveranului de a fi daţi afară din cetatea lui cu ciomegele. Motivul este că se găsea în aceeaşi poziţie: s-a descotorosit în două rânduri de câte o soţie pentru a-şi lua una nouă; despărţit potrivit legii de cea dintâi din motive de înrudire, a înlocuit-o curând pe cea de a doua printr-o femeie *superducta*, ea însăşi măritată. Prelaţii l-au excomunicat pe Guillaume, ca şi pe Filip I, pentru incest. Perioada aceasta de tensiuni trebuie examinată foarte îndeaproape. Mărturiile care ne informează sunt toate ecleziastice. Însă viaţa seculară îi presează acum mai puternic pe scriitorii bisericeşti: fie că detestă viaţa în formele ei concrete şi afectează că se întorc cu silă de la priveliştea ei, fie că se amestecă în ea pentru a o aduce pe calea cea bună, ei încep să vorbească mai mult şi mai exact despre ce anume se petrecea.

Prelaţii care urmau acţiunea reYormatoare atacau frontal e nişte foarte mari seniori; ei iniţiau împotriva lor procese răsunătoare: poporul trebuie ferit să le urmeze exemplul şi, ca jre, astfel de seniori erau consideraţi ca

oameni vânduţi lavolului. Drept contrast, desemnau alte personaje, eroi ai cauzei celei bune, ale căror virtuţi le lăudau şi ale căror fapte tăceau cât mai cunoscute, pentru a fi imitate. Pe aceşti

HI

oameni îi aşezau în rândul sfinţilor, în rândul acelor fiinţe tutelare, stabilite deja în mijlocul celor aleşi în adunările cereşti şi de la care orice păcătos, dacă şi-a păstrat credinţa, putea să spere ajutor: binefăcătoarea intervenţie pe lângă Judecătorul suveran. În preajma mormântului acestor preafericiţi, pelerinii puteau asculta, până în cele mai mici amănunte, povestea vieţii lor. Prima versiune a acestei istorii fusese, în genere, ticluită pentru a îndreptăţi canonizarea, pentru a obţine de la episcopul diocezei, apoi de la arhiepiscopul provinciei să procedeze la sfinţirea oficială a relicvelor. Redactată în latină într-o mănăstire, ca povestea vieţii regelui Robert, această istorie era citită şi recitită în cercul privat al comunităţilor religioase, însă, în plus, ea alimenta cu anecdote o predicaţie amplu dezvoltată în faţa credincioşilor „neştiutori” şi a cărei urzeală o ghicim din scrierea iniţială, singura urma care a ajuns până la noi. Textul ridică un colţ al vălului. El ne face să întrevedem câte ceva din acţiunea pastorală, şi îndeobşte câteva aspecte ale propagandei desfăşurată cu ţelul precis ca laicii să se căsătorească mai potrivit vederilor Bisericii. Ticsite de locuri comune şi de consideraţii serbede, închingate în cadrele rigide moştenite de la o lungă tradiţie, aceste naraţiuni sunt, în primul rând, lipsite de orice farmec. Dacă luăm vieţile sfinţilor drept ceea ce sunt: armele bine lustruite ale unei lupte ideologice, ele arată cum realitatea trăită a fost manipulată pentru nevoile cauzei, dezarticulată şi remontată pentru punerea în scenă a unei îndoctrinări. Am ales patru dintre aceste texte pioase, din regiunea de care mă ocup, şi care au fost compuse în focul crizei, între 1084 şi 1138.

Unul dintre texte este aparte. El emană dintr-un atelier îndepărtat, mănăstirea lui Saint-Claude în Jura,

unde stilul monastic lua formele cele mai ascetice. Predică un dispreţ radical pentru viaţa lumească şi vorbeşte despre căsătorie ca despre o decădere. Este biografia Simţului Simon1. Tatăl sau, Raoul, coborâtor din Carol cel Mare, acumulase comitate după comitate. Conte de Vexin, conte de Crepy, el se înstăpânea pe comitatul Bar-sur-Aube însurându-se cu moştenitoarea, o văduvă. Pactul era încheiat: femeia îi era acum *sponsa*;

Inte de nuntă, cavalerii castelului din Joigny au dat-o pe nuia unui alt senior; Raoul a revenit în forţă, a cucerit Joigny, luat femeia, a închis-o în La Fierte-sur-Aube, timp cât să se <neure că nu este însărcinată; în absenţa lui, un boiernaş din nărtile locului a răpit-o; i-a putut fi smulsă; în sfârşit, a fost *aşezată* în patul contelui de Crepy, căruia i-a făcut două fete şi doi băieţi. În 1060, Raoul şi-a îndepărtat soţia, pe aceasta sau poate pe alta, pe care o luase între timp; Henric I tocmai murise; contele a luat-o de soţie pe văduva regelui, Anna de Kiev, apropiindu-se astfel de tron; în chip primejdios: Filip I era pe atunci copil. Femeia repudiată s-a plâns papei: „Spoliată de către soţul ei de tot ce avea, ea fusese izgonită sub falsa învinuire de fornicaţie”. Raoul a fost excomunicat, şi de data aceasta nu pentru adulter, ci pentru incest: „S-a unit împotriva dreptului cu soţia unui rege defunct, vărul său”. Toate aceste peripeţii, cunoscute nouă prin Clarius din Sens şi prin nişte texte utilizate de Chifflet şi Mabillon, arată limpede cum era folosită căsătoria în acest mediu social înainte de declanşarea ofensivei gregoriene.

După moartea lui Raoul, după ce fiul lui mai mare a murit în luptă şi după ce fetele lui s-au măritat, „onoarea” patrimoniului i-a revenit lui Simon, care a apărat-o cu vitejie de toate jindurile, în special împotriva regelui Filip. Chinuit – se spune – de păcatul părintelui său, acea excesivă *cupiditas*, acomia aprigă de a pune mâna pe tot – mustrat de papa Grigore al VII-lea, de abatele de la Cluny, de legatul Hugues de Die, Simon s-a dedat multă vreme într-ascuns practicilor lonastice: până la urmă, s-a retras între eremiţii din Saint-Claude şi a murit la Roma, în 1080

– 1082. Repulsia morbidă care i-o inspirau bucuriile lumeşti l-a înstrăinat de datoriile de şef de familie, rol care îi revenise după moartea neaş – Ptată a fratelui său: nu şi-a făcut o grijă din a lăsa un urmaş; se™zat cu încăpăţânare să se căsătorească. Totuşi, cu prile-oobM°n ali încheiate cu Capetianul, i s-a ales o soţie, foarte» a şi, fireşte, foarte frumoasă, fata contelui de la Marche. l-on's" a prefăcut că îşi dă consimţământul. A plecat în ergne; s-a supus ritualului de *desponsatio*, s-a înapoiat cu mare pompă pentru nunta; la sosire, *sponsa* l-a luat în braţe – s-a lăsat îmbrăţişat, având grijă totuşi ca măcar îmbrăţişarea' lui să fie cât mai rece; condus în camera nupţială, în timp ce toţi şi-l închipuiau cufundat în plăceri, el a început să-i ţină predici soţiei sale, cât a fost noaptea de lungă. Mai pios, spune biograful, decât Sfântul Alexis, preocupat de mântuirea soţiei sale, a izbutit s-o „convertească", a convins-o „să renunţe la desfrâu, să-şi păstreze castitatea, să facă jurământ de feciorie"-a expediat-o înainte de zori la mănăstirea din La Chaise-Dieu şi s-a îndepărtat şi el în mare grabă, abia scăpând de răzbunarea tatălui miresei. Înapoiat în Île-de-France, Wilhelm Cuceritorul îl convoca în Normandia. „Ştiindu-ţi de multă vreme fidelitatea şi afecţiunea, doresc – spunea ducele – să adaug hranei pe care ai primit-o de la mine [tatăl lui Simon îl plasase în casa lui Wilhelm, ca să fie «hrănit» acolo, adică educat] am refuzat să-mi dau fiica unor pretendenţi glorioşi, ţi-o dau ţie drept soţie, te aleg, te adopt drept fiu al moştenirii mele". Pe tânărul acesta – nu împlinise încă douăzeci şi cinci de ani – stăpân peste vaste puteri, principii şi-l disputau, visând să-l aibă de ginere, pentru ca fiii lui să fie nepoţii lor şi, prin această legătură de afecţiune privilegiată, să se afle ataşat propriei lor familii. Simon, „socotind că o asemenea favoare era diabolică", a mulţumit cu toată umilinţa: „Mari sunt binefacerile cu care ai înconjurat copilăria mea [...] însă ne izbim de o piedică greu de trecut: Regina doamnă, soţia ta, este legată de mine prin sânge". Era adevărat – înrudirea fiind totuşi îndepărtată, de gradul al şaselea, Wilhelm a propus să se

facă cercetări printre bătrânii ţării, să se stea de vorbă cu episcopii, cu stareţii, piedica putea fi fără doar şi poate înlăturată prin ofrande potrivite. Contele de Crepy, îndoctrinat de gregorâeni, a răspuns că dispensa trebuia să vină de la papă. A pornit neîntârziat s-o obţină şi, pe drumul spre Roma, a luat veşmântul călugăresc. Această apologie a castităţii eroice – şi a sfintei făţărnicii: Simon minte cum respiră, şi toţi, Contele de la Marche şi fiica lui, tovarăşii lui de arme care nu ştiau ca sub platoşă poartă un ciliciu, ducele de Normandia, sunt traşi pe sfoară – se situează pe marginea xtravaganţelor ascetice ale acţiunii reformatoare – foarte deosebită de o pastorală eficientă tocmai pentru că moderată, atentă la realităţile sociale, şi pe care o servesc cum se cuvine, celelalte vieţi de sfinţi, acestea compuse toate trei la hotarele occidentale ale principatului flamand, între Boulogne şi Bruges, şi expunând, spre folosul laicilor dornici de urmaşi, formele de conjugalitate considerate sănătoase şi salutare de către prelaţii luminaţi.

Eroul uneia dintre ele este un bărbat, Arnoul, „foarte nobil”, un urmaş al casei flamande de Pamele-Audenarde. Un înger i-a apărut mamei sale în timp ce era însărcinată, îndemnând-o să-l boteze pe copil Christophe: va fi purtător al lui Hristos, va deveni un cleric. Capul familiei l-a preluat însă, i-a impus la botez propriul său nume şi, cum era trupeş şi voinic, a hotărât că îi vor fi încredinţate armele, în mod solemn, prin „riturile cavalereşti ale nobililor”: va fi campionul familiei. Ceea ce chiar a şi fost, a spintecat vrăjmaşi, şi-a câştigat glorie şi renume. „I-au fost oferite căsătorii foarte ilustre”: a refuzat. Până la urmă, a reuşit să scape. Minţind şi el, minţind-o pe mama lui, prefăcându-se că, împovărat cu tot harnaşamentul, se duce la Curtea Franţei, a ajuns la mănăstirea din Saint-Médard de Soissons şi „şi-a descins sabia ostăşească” pentru o mai înaltă slujire, aceea a lui Dumnezeu.

Ca un alt Simon, Arnoul refuza pentru el starea conjugală. Dar măcar nu-i îndepărta pe alţii, ajutându-i, dimpotrivă, cu sfaturile, s-o trăiască aşa cum se cuvine.

Povestea aceasta face să apară, în cele două grade ale sale, morala ecleziastică: să te căsătoreşti este primejdios; cei desăvârşiţi nu se căsătoresc: este etica asceţilor înverşunaţi; căsătoria este potrivită însă celor de rând; Dumnezeu o binecuvântează atunci când îsigură reproducerea societăţii în menţinerea ierarhiilor sale: e morala carolingiană. Tuns călugăreşte, însă păstrându-şi ravurile sale militare, Arnoul nu-şi prea găsea locul în IQăstire. A fost aşezat într-o celulă exterioară. Însingurat, de patruzeci şi două de săptămâni n-a rostit o vorbă, apoi a Pornit să vorbească fără încetare, prin fereastra celulei2. El area Credinţa, dădea poveţe, ocupându-se în mod special de locuitorii Flandrei şi ai Brabantului. Reputaţia lui a sporit-apărător autorizat al onoarei ereditare şi al virtuţilor familiale făcea figură de mentor în dificultăţile care priveau în mod special aristocraţia timpului, treburile de înrudire. Îşi dădea ajutorul pentru ca matrimoniile să fie bune, adică prolifice Am spus că, la intervenţia lui, providenţa i-a acordat, în sfârşit, reginei Berthe un fiu: Araoul i-a ales el însuşi numele, regal: Ludovic. O altă soţie şi-a pus încrederea în puterile sale3. Soţul ei, vechi camarad de arme al sfântului, devenise rău. Dumnezeu l-a pedepsit: i-au murit copiii, unul după altul; greu bolnav, îşi aştepta el însuşi moartea. Nepoţii săi nu aşteptau decât clipa aceasta pentru a-i izgoni soţia şi a pune mâna pe dota ei: observăm aici greaua ameninţare care o apasă pe văduvă atunci când nu are sau nu mai are copii. Omul lui Dumnezeu a luat-o sub ocrotirea lui pe soţia ajunsă în primejdie. Cavalerul pe patul de moarte a fost dus „în faţa ferestrei”. A fost îndemnat să-şi îndrepte purtările şi cu deosebire să-i dea episcopului dijmele cuvenite. Soţiei, sfântul i-a făgăduit o mare bucurie „pentru că şi-a îngrijit cu toată credinţa bărbatul în timpul bolii”: morala bunei căsătorii le răsplăteşte, într-adevăr, pe femeile care ştiu să-şi slujească stăpânul cu râvnă. Vindecat, seniorul a zămislit trei luni mai târziu, un moştenitor, spre marea ciudă a consangvinilor săi, iar mama cea bună „a trăit destui ani ca să-şi vadă feciorul căsătorit după lege, zămislind el

însuşi băieţi”.

Prin faima talentelor sale, Arnoul a ajuns să fie speranţa familiilor. El acţiona tocmai în acel punct în care cele două morale erau în cel mai deplin acord: prolificitatea. El intervenea însă şi la un alt nivel de concordanţă, pentru ca uniunea matrimonială să fie controlată de înţelepciunea părinţilor, grijulii să evite, întâi de toate, mezalianţele. Guy de Châtillon-sur-Marne îşi dăduse fiica drept *sponsa* unui cavaler4: era o partidă bună, cu un om egal în bunuri şi în rang. Din *păcate*, fata îl voia pe altul, mai prejos de ea: jura că îşi va lua zilele dacă îi vor fi refuzate „îmbrăţişările pe care le dorea”. Părinţii i-au cerut sfatul lui Arnoul. Acesta, interpret fidel al mesajului episcopal, a început prin a enunţa principiul consimţământ – *CAVALERUL*, *FEMEIA* ŞI *PREOTUL*

tului mutual. Parca] am:

dădea silinţa să facă accept *1*™ de Cha-es care îşimentul în care abatele de Oudenh PmlipiU toc «ai în mo teze viaţa Sfântului Argoul Autori>? „Pregătea e toate cazurile ca o fată «s Wntatea «nonica interi doreşte: vă îndemn, *Z*™ ™ b-al *

Iubeşte, penin, a nu o sili să J8 Om” Pe care tul zice mă, departe; veţi vedea o„epotrivite” dar sfâncenndu-l plină de foc pe ace]? i!” ° „pe falcă dumneavoastră

— Fi de mult să fie *mdep ZZT*” * C3 re acu «S

suferit în onoarea dumneavo-*PP VOk*; îi va* avea de jfeji au avut pricină să se fe 5 au „aces

=, cele ne feluj cum diriguitorii Bisericii, în chip discret, fără să bruscheze nimic, se sileau să rectifice practicile matrimoniale.

Prima dintre aceste povestiri – sau măcar versiunea ei primitivă – a fost compusă în 1084, în momentul în care episcopul de Noyon-Tournai, în asociere cu contele de Flandra, se ocupa cu întărirea structurilor de îndiguire pe ţărmurile mlăştinoase ale mării de Nord, în nişte întinderi foarte sălbatice recuperate cu încetul din apele statute5. În apropiere de Oudenbourg, pe care prelatul i-l încredinţa Sfântului Arnoul, pentru a stabili acolo o comunitate

benedictină, se dezvoltase spontan un cult în parohia din Chistelle, lângă un mormânt: veneau acolo oameni bolnavi, nădăjduind să se vindece bând din apa unei bălţi; în preajma mormântului, noroiul se transformase în pietre albe, iar aceia care, din pietate, duceau din aceste pietre acasă, le vedeau devenind nestemate. Veneau să venereze, să implore o femeie înmormântată acolo. O martira: se zice că oamenii devotaţi soţului ei o asasinaseră. Fluxul acesta de religiozitate populară trebuia controlat, încadrat. S-a hotărât să se procedeze la consacrarea solemnă a relicvelor şi la proclamarea sfinţeniei acelei femei. Pentru a pregăti ceremoniile, un călugăr dintr-o mănăstire vecină, Drogon, specializat în hagiografie, a primit sarcina de a aduna faptele legendei şi de a face din ele un text care să întărească pietatea credincioşilor. Câţiva ani mai târziu, textul acesta, pentru a fi şi mai convingător, a fost corectat de un alt călugăr.

Femeia ale cărei puteri binefăcătoare se răspândiseră pe lângă Chistelle se numea Godelive. Un vechi nume german. Al doilea biograf a socotit necesar să i-l traducă – într-adevăr, devoţiunea începea să se răspândească în ţinuturile de limbă romană: *Cară De-o*, dragă, lui Dumnezeu: numele i se potriveşte unei sfinte. Prea bine? Personajul nu era totuşi mitic. Documentele vremii păstrează amintirea tatălui ei, un cavaler vasal al contelui Eustache de Boulogne. Aşadar, şi Godelive s-a născut „din părinţi celebri”, însă din stratul mai de jos al aristocraţiei – ca şi bărbatul căruia i-a fost dată pe mână: Bertolf, „puternic”, „de neam înalt pe scara lumească”, era un ofiţer al contelui în ţinutul Bruges. Cei doi soţi erau i (de acelaşi rang. Totuşi căsătoria a fost nefericită. *Vita* descrie nefericirile ei pentru a arăta mai grăitor contrastul cu binele. Este important, în primul rând, ca o căsătorie bună să fie hotărâtă de cele două grupuri familiale, iar acestea trebuie, înainte de toate, să ţină seamă de calităţile morale ale viitorilor soţi. Cei care au ales au fost tatăl şi mama lui Godelive. În preajma ei, se învârtea un roi de pretendenţi înflăcăraţi „de dragoste”; fata, pasivă cum

se cuvenea, şi frumoasă – brună, cu părul şi cu sprâncenele negre, dar Drogon îndreaptă imediat lucrurile: carnaţia ei părea şi mai albă, „ceea ce este o desfătare, place la femei şi este spre cinstea multora”. Părinţii ei „l-au preferat pe Bertolf, din pricina dotei pe care o oferea”: era cel mai bogat. Căsătorie pentru avere, căsătorie rea. Alt cusur: Bertolf s-a ferit cât mai bine să apară ca un seducător; nu vorbise de căsătorie cu fata, care nu avea cuvânt la asemenea lucru, ci cu părinţii ei: totuşi, şi acesta era defectul tranzacţiei, el acţionase „prin singura sa voinţă”, ca fiul mai mic ce era, căutându-şi norocul departe de casă. Avea însă şi el un tată, o mamă. Ar fi trebuit să ceară măcar sfatul lor. I s-a făcut vină din asta, mai târziu, iar aceste reproşuri au avut efect. Primul precept, perfect acceptat de capii de familie: căsătoria bună nu o fac indivizii, ci familiile.

Al doilea precept, soţul trebuie să stea lângă soţia lui, este grija lui să vegheze asupra ei. S-a întâmplat însă că Bertolf a prins ură de nevasta lui – foarte curând, în timp ce, potrivit uzanţelor, o conducea de la casa părinţilor ei, din Boulonnais, la cea în care locuia el însuşi în Flandra maritimă, la Chistelle, cu mama lui. Aceasta din urmă era despărţită de bărbatul ei; în „mica locuinţă”, patul matrimonial era liber. În timpul călătoriei – destul de lungă: era de dormit la popasuri

— Diavolul i-a sucit minţile. Iar aversiunea i-a fost întărită nu, discursul pe care, la sosire, i l-a ţinut mama sa, luând în se înfăţişarea tinerei neveste, părul negru al acestei străine.

e adăuga astfel ceva rău şi din partea familiei soţului: s-ar fi cuvenit s-o primească mai bine pe tânăra soţie. Însă, spune rogon, „toate soacrele îşi urăsc nurorile: ele sunt nerăbdă-e să-şi vadă fiul însurat, dar curând devin geloase”. (Şi acesta este un motiv pentru care biografia aceasta mă interesează, prin relaţia pe care o are cu partea mai concretă, mai cotidiana, mai vulgară a vieţii, prin toate dictoanele pe care le reproduce: ea ne informează mai bine decât o cronică). Bertolf s-a

înstrăinat, aşadar, de soţia lui. Din capul locului, a refuzat să ia parte la ceremonia nupţiala-care s-a desfăşurat, potrivit convenienţelor, în casa lui. În timpul celor trei zile de nuntă, locul i-a fost ţinut de mama lui, o femeie. Scandal. Ordinea morală, ordinea sexuală erau încălcate. Apoi, Godelive a rămas singură în locuinţa conjugală. *Desolata*, îndeletnicindu-se ziua cu ţesutul, noaptea cu rugăciunile, „cu ajutorul acestor două paveze [munca şi rugăciunea], ea se apăra de săgeţile acelor visătorii de care tinereţea este adeseori copleşită”: grija celui de al doilea biograf, pentru a face şi mai convingătoare versiunea înaintaşului său, este aceea de a stabili că aşa, lăsată în voia ei, femeia aceasta n-a devenit neruşinată; pentru că, după credinţa lumii, femeia, mai ales femeia tânără, cade în păcat, adică în desfrâu, îndată ce bărbatul nu mai stă cu ochii pe ea. Supravegherea aceasta le revine soţilor. Trebuie să fie prezenţi, fie zilele bune sau rele, să ia asupra lor necazurile, obligaţi cum sunt „prin legea căsătoriei” să-şi sprijine soţia, să trăiască alături de ea „cu răbdare” până la moarte, pentru că sunt doi într-un singur trup, sau, mai bine zis, „pentru că formează un singur trup prin unirea conjugală”. Carnea, trupul: promotorii canonizării lui Godelive nu s-au gândit o clipă, după părerea mea, să celebreze în această martiră o fecioară (iată motivul pentru care, mai târziu, în vremea când bollandiştii editau a doua *Vita*, Godelive era cu deosebire venerată în Chistelle). În secolul al XI-lea, era considerată drept o soţie, pe deplin femeie, şi cu acest titlu a servit ea, în dublul text pe care îl analizez, la a demonstra virtuţile conjugalităţii.

Consumată, împlinită prin *copulaţia conjugii*, căsătoria nu mai poate fi desfăcuta: acesta este al treilea precept. Bertolf a neglijat-o pe Godelive. A vrut să scape de ea. Ideea, foarte simpla, de a o repudia, nu i-a dat prin minte nici lui, nici tatălui său. Au complotat în casă să se poarte atât de necruţător cu ea încât să nu mai poată răbda. Nu i-au mai dat decât pâine şi apă-Obosită de atâtea „vătămări”, a fugit. Era o greşeală. Asta şi aşteptau.

Drogon nu-şi dă seama de asta. Călugărul din Oudenbourg, reruşând prima biografie, recunoaşte că Godelive încălca în felul acesta „legea evanghelică”, opreliştea de a despărţi ceea ce Dumnezeu a unit: o soţie nu are voie să părăsească vatra conjugală. Godelive a plecat, desculţă, flămândă, însoţită fireşte de un slujitor: numai femeile lipsite de orice ruşine bat drumurile neîntovărăşite. A cerut dreptate de la-omul care, soţul ei încălcându-le, trebuia să-i apere drepturile: tatăl ei. Acesta, fără entuziasm, s-a plâns contelui de Flandra, seniorul soţului celui rău. Cele două *Vitae* aşază aici un discurs prin care se proclamă că Biserica are competenţă exclusivă în materie de căsătorie (aceste scrieri sunt, după ştiinţa mea, cele mai vechi care să susţină asemenea lucru în regiunea aceasta). Drogon, cu dibăcie, îl pune să vorbească pe principe. Acesta declară că nu poate judeca în asemenea cauze: ele sunt „de creştinătate”; este datoria episcopului de a-i aduce pe calea cea dreaptă pe cei ce „se abat de la sfintele orânduieli”; „eu nu sunt – spune el – decât auxiliarul”, braţul lumesc. Episcopului îi revine să admonesteze, contelui, dacă este nevoie, să constrângă. De o parte *auctoritas*, de cealaltă – *potestas*: repartiţia este gregoriană, ea conferă spiritualului preeminenţa. Episcopul de Noyon-Tournai a socotit că este de datoria lui să-i împace pe cei doi soţi: nu exista, într-adevăr, nicio bănuială de adulter, nicio referire la neputinţa bărbatului, nicio îndoială în ceea ce priveşte consumarea căsătoriei. Godelive a avut mai puţin soroc decât soţia contelui de Meulan: dreptul canonic se conolidase între timp, el impunea ca Godelive să fie dusă din nouăncasaluibertolf.

Acesta a jurat să n-o mai maltrateze. Dar a ţinut-o în sinuratate, lipsită de bărbaţi. Ceea ce şoca. Godelive era deplânca îi lipsesc „plăcerile trupeşti”. Ea susţinea că le dis

3 fuieşte. În acest punct al povestirii, plin de răsunetul

rghiilor Sfintei Fecioare, mijeşte ceva din ideologia lui *contemptus mundi*, dispreţul de cele lumeşti. Fugitiv.

Sfânta în privaţiunile acceptate, se îndreaptă către martiriu. Bertolf a hotărât s-o suprime, să pună să fie omorâtă, noaptea, de către doi servi. Reapare într-o seară, cu surâsul pe buze, o face să se aşeze lângă el pe o perniţă, în însăşi postura preliminariilor amoroase, pe soţia lui stupefiată. O ia în braţe, o sărută, devine stăruitor. Rezervată, se lasă totuşi în voia lui, supusă, gata să îşi facă datoria conjugală îndată ce stăpânul i-o cere. Foarte aproape de ea, Bertolf o încântă cu vorbe: „Nu eşti obişnuită cu prezenţa mea, nici să fii mângâiată cu cuvinte dulci, cu voluptatea împărtăşită a trupurilor [este nevoie şi de asta într-o căsătorie bună] (…) o să pun cu adevărat capăt despărţirii sufletelor, te voi trata ca pe o soţie iubită şi, lăsând puţin câte puţin ura în urmă, o să unesc din nou spiritele şi trupurile noastre (…) am găsit o femeie care susţinea cu tărie că ne va lega cu o dragoste neclintită, că ne va face să ne iubim fără încetare şi mai mult decât s-au iubit vreodată soţii pe pământ”. Elogiu al iubirii spirituale, dar şi al celei trupeşti, şi dacă filtrul este de neocolit, trebuie să se hotărască să recurgă la el. Elogiu, de asemenea, al supunerii femeieşti. Godelive şovăie, acceptă: „Sunt slujitoare stăpânului meu; îmi pun încrederea în el; dacă acest lucru se poate înfăptui fără crimă”. îi va urma pe servitorii care o vor duce la femeia cu farmecele, adică la moarte: au sugrumat-o, într-adevăr, pe drum. Ajuns aici, biograful se uimeşte de atâta virtute. Godelive s-a întors întâi către Dumnezeu, temându-se că vraja o să-l îndepărteze de el. Dar ea a consimţit să încerce farmecul, ea a ales – spune biograful – căsătoria, „pentru a nu fi despărţită de Domnul care îi uneşte pe soţi”. Iată marea, uluitoarea lecţie a acestei lecturi pioase. Legătura conjugală este consfinţită de Dumnezeu însuşi. Consfinţită – dar prin aceasta şi trupul este sacralizat, precum şi dragostea, despre care este vorba de la un capăt la altul al acestei istorii. *O* dragoste care nu rupe ierarhia necesară, aceea de subordonare docilă a soţiei faţă de soţ. Soţii nu doar vorbesc despre asta, ci chiar o săvârşesc. Şi nu avem deloc impresia că episcopul de

foyon, în 1084, mai curajos decât aveau să fie multă vreme confraţii săi, lucid, conştient de realitatea lucrurilor şi de necesitatea de a lăsa viaţa adevărată să-şi dea învăţătura ei, ar fi vrut să folosească această poveste de căsătorie nefericită drept pretext pentru a celebra în căsătorie altceva decât plenitudinea, în trup şi în suflet, a legăturii de dragoste.

Cealaltă campioană a virtuţilor matrimoniale este cu totul diferită. Căsătoria ei a fost o frumoasă împlinire şi eroina este o foarte mare doamnă, Ide, contesă de Boulogne. Autoritatea ecleziastică a fost presată s-o canonizeze, de data aceasta nu de poporul cucernic, ci de nepoata şi moştenitoarea ei, soţia lui Étienne de Blois. În timp ce acesta vedea că îi cresc şansele de a ajunge rege al Angliei, soţia lui s-a străduit, către 1130, de a face să fie recunoscută sanctitatea celei de a doua bunici a sa, prima, Margareta de Scoţia, fiind deja considerată sfântă. Călugărilor de la Vasconvillier care vegheau asupra mormântului Idei li s-a cerut să-i povestească viaţa7. O viaţă care nu avusese nimic deosebit, în afară de faptul că Godefroi de Bouillon era fiul contesei. Hagiograful s-a văzut silit să aşeze maternitatea în centrul panegiricului. Bănuim cât de strâmtorat s-a simţit când a fost să scrie prologul. Se căzneşte să-şi justifice părtinirea. Sfinţii, spune el, îi ajută pe oameni să reziste agresiunilor demonice; drept urmare, providenţa a aşezat sfinţi pe toate treptele corpului social. Chiar şi în partea lui mai de jos, cea femeiască. Printre sfinţi găsim femei, până şi femei măritate. Fireşte, numai dacă acestea sunt şi mame. În acest caz, li se întâmplă să fie „înscrise în cartea vieţii datorită meritelor lor şi ale fiilor lor”. Urmează un elogiu al bunei căsătorii: ea este un leac împotriva desfrâului; «potrivit legii”, prolificitatea o binecuvântează, căsătoria trebuie trăită în castitate: „Nu încape îndoială, fecioria e bună, să lucru dovedit este că, după naştere, castitatea este o mare virtute”. După ce a aşezat aceste principii drept parapet, un

Qedictin îşi poate asuma riscul de a dovedi

sanctitatea unei om. O face cu toată discreţia, în maniera celor formaţi la – luny, cu un simţ ager al oportunităţii sociale, ajustând, ca

„Scopul de Noyon, dar într-un alt sens, învăţătura *Evangheliei* şi a Sfântului Augustin la valorile profane proslăvite în casele nobilimii celei mai înalte.

Genus, *gignere*, *generositas* [*neamul*, *naşterile*, *generozitatea*], aceste cuvinte scandează descrierea unei vieţi conjugale exemplare. Să remarcăm conotaţia lor carnală, ele insistă asupra sângelui, a sângelui de neam bun. Ide a fost, „prin îndurarea lui Dumnezeu”, una dintre verigile unui lanţ genealogic. Bine căsătorită în 1057, judicios cedată, la şaisprezece sau şaptesprezece ani, de către tatăl ei, preaputernicul duce de Lothier. Acesta ceruse sfaturi şi, încrezându-se în renumele care îngăduie „celor viteji să se alieze”, acceptase cererea pe care, în termenii cei mai cuviincioşi, i-o exprimase, prin trimişi, contele Eustache II de Boulogne, un „erou”, de „neam foarte nobil”, „din sângele lui Carol cel Mare”. Măritată „după rânduielile Bisericii catolice”, Ide şi-a trăit conjugalitatea aşa cum ar trebui s-o facă toate bunele soţii creştine, întâi, în deplină supunere: pietatea ei s-a desfăşurat „în deplină înţelegere cu soţul ei şi prin voinţa acestuia”; cum să ne închipuim că o femeie ar putea fi pioasă în ciuda soţului ei? Aşadar supusa, discreta în gospodărirea casei sale, castă. „Potrivit preceptului apostolic”, ea a dat naştere copiilor ei „folosindu-se de bărbatul ei ca şi când n-ar fi avut bărbat”, ferindu-se, aşadar, de plăcere. Trei fii – despre fete niciun cuvânt: al doilea a fost Godefroi de Bouillon, ultimul, Baudoin, rege al Ierusalimului. Despre gloria care va ieşi din trupul ei Ide fusese prevenită încă din adolescenţă: în somn, văzuse soarele coborând din cer şi oprindu-se o clipă în trupul ei. Biograful elimină cu grijă erotismul prepuberal ale cărui semne s-ar fi putut interpreta dintr-un asemenea vis. Ide dormea – spune el –, însă duhul ei era îndreptat „către lucrurile cereşti”. Visul acesta n-o târa deci către lubricitate. El doar prevestea o maternitate sfântă. Iar fiii

şi i-a alăptat chiar ea – elogiul ne face să ne gândim că, în aristocraţie, nu acesta era obiceiul. Ea voia să-şi ferească fiii să fie, printr-un lapte din alt sân, „molipsiţi”, „împinşi către moravuri rele”. Tot binele care acest text întăritor de credinţă spune că emană dintr-o tfel de sfântă soţie vine dintr-un corp rodnic, supus autorităţii maritale.

După moartea soţului ei, în 1070, a rămas văduvă, „bucuroasă de nobleţea fiilor săi”, „îmbogăţită de dragostea din înalt”. „S-a unit cu Soţul cel fără de moarte printr-o viaţă de castitate şi de celibat”. Odinioară trecuse de sub puterea tatălui ei sub aceea a bărbatului. Acum a căzut – femeile nu trebuie să rămână fără un îndrumător – sub cea a celui mai mare dintre fiii săi, Eustache III, succesorul tatălui său la calitatea de conte de Boulogne. Ea a continuat să nască, dar nu din pântece de data aceasta, ci cu ajutorul bogăţiei de care dispunea, mai exact cu ajutorul banilor: abandonase averea ei ereditară bărbaţilor din sângele ei – pe bani; de banii aceştia, a căror sursă îndepărtată era *genus-ul* ei patern, ea s-a folosit

— Fireşte cu „sfatul” şi cu „încuviinţarea” contelui Eustache

— Pentru a procrea alţi fii, de data aceasta spirituali: ea a fecundat regiunea Boulogne reconstruind, restaurând, inte meind trei mănăstiri. Mănăstiri pentru bărbaţi: şi în privinţa aceasta, pentru ea nu contează decât partea masculină a pro geniturii. Şi astfel a alunecat, încetul cu încetul, într-o altă familie; stareţul de la Cluny a adoptat-o „drept fiică”; de aceea a părăsit casa fiului ei, dar fără să devină călugăriţă. Cârmuită şi acum de un bărbat, abatele de la Chapelle-Sainte-Marie, ea a trăit lângă poarta acelui aşezământ, înconjurată de suita şi de slujitoarele ei. Psalmodiind, însă „cu moderaţie”. Mai ales darnică. îi hrănea pe săraci, pe călugări. „Slujind” bărbaţi, cum se cuvine ca femeile să facă necontenit. A fost văzută îndeplinind miracole, care stau şi ele mărturie a capacităţilor îi de zămislire. O fetiţă mută s-a adăpostit într-o zi sub veşintul ei; a fost ca o nouă sarcină; născându-se întru spirit, t’ţa a început să vorbească: primul cuvânt

pe care l-a rostit a st acela de „mamă”. Şi, cum această fată care a păcătuit mai

Zlu, în două rânduri, făcând copii în afară căsătoriei, căzuse

1 nou în infirmitatea ei, sfânta Ide a vindecat-o de amândouă

le> purificând-o de maternităţile ei păcătoase. Panegiricul a de comandă se adresa bărbaţilor care cârmuiau casele

°cratice: le vorbea despre castitatea, despre „obiceiurile

Bisericii catolice”. *Mezza voce*. Totuşi, pentru ca o parte din mesaj să străbată, textul sublinia puternic necesara supunere a soţiilor şi funcţia genetică a trupului femeiesc. Nu-şi lua osteneala să evoce dragostea. Celebrând naşterile şi buna rânduială, exultă o sfinţenie pur maternă. Într-adevăr, cei de la Cluny ştiau prea bine valoarea principială care era atribuită femeilor în casele celor puternici, şi ce anume aşteptau capii de familii să li se spună.

VIII

Guibert de Nogent

Trec acum la două scrieri, contemporane cu vieţile sfintelor pe care le-am prezentat, care sunt de un interes cu totul deosebit. Ele provin de la doi oameni, amândoi din ţinutul Beauvais. Una ţine de interese foarte locale. Este mănăstirească: textul a fost compus într-o mică abaţie din apropiere de Laon; pe deasupra, este şi introvertită: autorul ei, Guibert, benedictin, s-a despărţit de viaţa lumească şi ne înfăţişează despre căsătorie imaginea plină de năluciri care îl bântuie în adâncul retragerii sale neliniştite. Cealaltă scriere este, dimpotrivă, foarte larg deschisă către lumea adevărată, de o mare cuprindere intelectuală – şcoala – şi socială – oraşul: într-adevăr, revin la opera episcopului de Chartres, Yves, angajat cu toate puterile sale în acţiunea directă, construind din aproape în aproape, cu referire la probleme concrete, precise, pastorala, teoria căsătoriei pe care s-o vadă cu ochi buni

Biserica rigoristă şi savantă.

În 1115 – la unsprezece ani după împăcarea cu Filip I –, Guibert, abate la Nogent-sous-Coucy, îşi scrie, la şaizeci de ani, *Memoriile*[1]. Este o carte extraordinară. Se află în ea, întreţesute, autobiografia în maniera Sfântului Augustin şi cronica. Privirea asupra mişcării istorice se fixează pe un eveniment recent, scandalos, izbucnirea unor lupte comunale, în 1112, înăuntrul foarte apropiatului oraş Laon. Poate tocmai aceste tulburări l-au îndemnat pe monah să-şi scrie cartea, să iasă din reculegerea lui, să-şi arunce privirea peste Ş, peste mânuitorii de bani, peste cavalerii puşi pe jafuri, e lumea de care trebuie să fugi pentru că e mânjită de e-Guibert îi arată urâţenia. Scopul său? Să-i îndemne, pe cei ce vor şti să citească ce scrie el pe pergament, să dorească şi mai mult pământul fără de păcat, Paradisul promis, regăsit pe care îl vedem aici pe pământ, prefigurat de două spaţii simbolice: mănăstirile şi Ţara Sfântă. Înainte cu şapte ani, Guibert mai scrisese o carte, *Despre cele săvârşite de Dumnezeu prin mijlocirea francilor*, în care celebra marea migraţie spre Răsărit, capabilă să înfrâneze titlurile oamenilor de arme, să scape soldăţimea de păcate: cavalerii, luând calea Ierusalimului, aveau să scape de stricăciunea lumească, aşa cum alţii pot s-o facă închizându-se într-o mănăstire. Acum, când reia pana, are de gând, prin povestiri cucernice, dând multe „pilde”, să-i întărească pe fraţii săi călugări în strădania lor către desăvârşire, sperând, totodată, că ecoul învăţăturii pe care o dă va răsuna şi dincolo de zidurile mănăstirii. Pedagogia lui îşi ia drept temelie un postulat: viaţa lumească e respingătoare. Sunt dator, exploatând această mărturie, să nu uit acest pesimism sistematic: el deformează în chip evident mărturia.

Şi totuşi, chiar prin excesele sale, scrierea oferă o imagine foarte preţioasă a comportamentelor matrimoniale ale cavalerimii în a doua jumătate a secolului al XI-lea. Într-adevăr, Guibert vorbeşte pe larg despre copilăria lui, deci despre perechea formată de părinţii săi[1]. Tatăl lui aparţinea, ca şi tatăl lui Godelive, aristocraţiei de al doilea

rang: era unul dintre războinicii ataşaţi castelului din Clermont-en-Beauvaisis. Se însurase în 1040. Într-o vreme în care reforma era abia la începuturile ei. Soţia i-a fost încredinţată de un om important. Protector al mănăstirii Saint-Germer-de-Fly (al cărei stareţ a fost, o scurtă vreme, Anselme de Canterbury), socrul era un om puternic. În ierarhia onorurilor, se situa pe o treaptă mai sus decât ginerele său. Era o situaţie obişnuită: Eustache de Boulogne luase şi el nevastă de neam mai bun decât el; fără îndoială că şi Bertolf. Fata nu era moştenitoare: a venit să locuiască la soţul ei. Vorbind despre căsătorie, Guibert îşi califică tatăl drept „tânăr", ceea ce nu spune nimic despre vârsta lui. Mireasa abia împlinise doisprezece ani, vârsta limită mai jos de care obiceiul profan şi dreptul canonic interziceau ca fecioarele să fie duse la patul conjugal. Faptul ca mariajul n-a fost consumat imediat pare explicabil. Totuşi foarte curând s-au înălţat glasuri vorbind de vrăji, imaginând unul dintre acele farmece pe care le descrie Bourchard de Worms în *Medicus*. Legarea prin vrajă nu mai era, ca de obicei fapta unei concubine părăsite, ci a unei „băbuţe", mama vitregă a băiatului, geloasă şi căreia căsătoria aceasta îi încurca socotelile; ea ar fi vrut ca ginerele să se însoare cu o nepoată de-a ei. Guibert nu are nicio îndoială în privinţa acuzaţiei de vrăjitorie. El crede că „printre neştiutori" – cu alte cuvinte printre laici – asemenea practici erau curente. Să reţinem deci faptul că uzanţa de a mărita fete prea tinere provoca adesea astfel de accidente.

O căsătorie neconsumată era inutilă liniei ereditare, pentru că nu putea da moştenitori; ea era inutilă, fără îndoială, şi în ochii multor oameni ai Bisericii; dat fiind că ea nu stingea focurile concupiscenţei, ea nu-şi îndeplinea menirea. Şi, în fond, putea fi considerată drept o adevărată căsătorie? În vremea aceea, nu este sigur că fusese binecuvântată. Acordul exprimat prin logodnă era, prin el însuşi, un legământ atât de strâns încât să nu poată fi rupt fără prea multă vorba? Faptul notabil este că, în cazul acesta, cei implicaţi au ezitat să-l anuleze cu brutalitate. S-

a recurs la toate formele de rigoare. Întâi, sfătuindu-l pe acest soţ părelnic să se călugărească odată cu soţia lui. Locul unui bărbat neputincios nu era oare la mănăstire? în Biserică, mulţi considerau salutar ca, prin consimţământ reciproc, soţii să se despartă în felul acesta. Numai că soţul a refuzat. După trei ani, s-a încercat un alt mijloc legal; textele de drept canonice, cele adunate de Bourchard de Worms, îl autorizau pe bărbatul neînstare să-şi consume căsătoria să divorţeze. Era însă necesar ca neputinţa să fie dovedită. Nişte „răi sfetnici" l-au îndemnat pe tânărul soţ să încerce şi cu o altă parteneră. „După năravul celor tineri", aprig, & a judecată, viitorul tată al lui Guibert a urmat acest sfat; şi-a luat o concubină fără ca, prin aceasta, să se arate bigam: era cu adevărat căsătorit? Şi apoi, cea aleasă pentru această expelenţă, femeie de condiţie joasă, nu avea titlul de soţie. Sub nivelul legal al adevăratei căsătorii, concubinajul supravieţuia cu vigoare. Rezultatul a fost convingător: s-a născut un copil care a murit foarte curând, cum mureau pe vremea aceea, accidental sau nu tocmai, o mulţime de prunci legitimi şi, mai adesea, micii bastarzi. Dispărea astfel motivul unei desfaceri legale a căsătoriei.

Atunci, familia soţului a vrut să scape altfel de tânăra soţie. A încercat mai întâi, purtându-se cât mai urât cu ea, să o determine să fugă, adică să rupă chiar ea legătura, părăsindu-şi căminul. Sărmana adolescentă a avut de îndurat umilinţe pe care sfânta Godelive n-a fost în stare să le mai rabde. Paralelismul dintre aceste două pătimiri feminine este frapant: Guibert ar vrea şi el să se creadă în sfinţenia mamei sale, insistă asupra frumuseţii ei, insistă asupra forţei de care a dat dovadă. A suportat totul. Mai rămânea o cauză de divorţ: necredinţa femeii. Au vrut s-o facă să-şi înşele soţul, sau măcar să-i convingă pe părinţii fetei să rupă de bunăvoie *desponsatio* pentru o partidă mai bună. Au atras, aşadar, în casă „un bărbat foarte bogat". Tânăra a rezistat. Dumnezeu, spune fiul ei, a înzestrat-o cu o cucernicie mai puternică decât „natura" şi decât „tinereţea": harul divin a ferit-o de focul râvnelor trupeşti;

inima ei – adică sângele ei – a rămas sub control. Guibert vede în mama lui pe anti-Eva, pe femeia puternică din Scripturi, pe fecioara înţeleaptă. Stăpânită, cât se poate de rece. În sfârşit, după şapte ani de la ceremonia nupţială (să fim prudenţi: numărul şapte este simbolic; dacă socoteala este exactă, femeia avea pe atunci aproape douăzeci de ani), soţul ei a deflorat-o. Vraja a fost ruptă de o altă „băbuţă", datorită unor descântece de forţă contrară, tocmai acelea de care soţul lui Godelive s-a prefăcut că vrea să se folosească. Iar călugărul de la Nogent, la fel ca şi cel de la Bergues-Saint-Winock, povestind viaţa sfintei, nu consideră condamnabilă recurgerea la vrăji. Magia este pe placul lui Dumnezeu atunci când este magie albă, atunci când prieşte unirilor legitime. În orice caz, de la acest deznodământ încolo, soţia, la fel de docilă ca şi Godelive, „s-a supus îndatoririlor conjugale". Pasivă, cum se cade să fie soţiile cele bune, lăsându-se fără freamăt de plăcere în voia bărbatului, pentru ca acela să-şi descarce prisosul de putere bărbătească, purificându-se.

CAVALERUL FEMEIA $/ PREOTUL

Căsătoria e binecuvântată arunci când e bogată în copii. Aceasta de care e vorba a fost cu prisosinţă. Fără a le mai nune la socoteală pe fete, de care nu se făcea caz, li s-au născut patru băieţi (dintre care unul a ajuns, împreună cu fratele său călugăr la Nogent). Guibert era ultimul născut. Aducându-l pe lume, mama lui a fost pe punctul să moară. Această nouă încercare e descrisă pe larg: naşterea a durat mai mult de o zi5. Durerile au început de vinerea mare – ca un act de compasiune faţă de suferinţele lui Iisus. Cum cea care stătea să nască era pe cale să-şi dea obştescul sfârşit, a doua zi dimineaţa s-au gândit să ţină o slujbă: liturghiile din ajunul Paştilor interziceau asemenea lucru. Atunci, în faţa altarului Sfintei Fecioare, copilul care ar fi fost să se nască a fost închinat Domnului: dacă va fi băiat, va fi om al Bisericii, dacă fată – de sex „inferior", *deterior*, spune Guibert – fecioria ei va fi consacrată vieţii monahale. Pruncul a venit pe lume. Mama

şi-a revenit: era un fiu.

Guibert avea opt luni la moartea tatălui său. El a declarat-o providenţială: dacă ar fi trăit, tatăl său ar fi încălcat fără îndoială făgăduinţa şi ar fi făcut din Guibert un cavaler. Familia s-a gândit că e vremea să se debaraseze de văduvă6. Ea nu mai era de niciun folos: născuse destui băieţi, chiar prea mulţi. Ea îşi păstra zestrea de văduvă şi ascendentul asupra fiilor săi. S-au început tratative cu familia ei. Nu avea cumva de gând s-o reia pe această femeie încă tânără, utilă pentru legarea altor alianţe? împotrivindu-se celor care voiau s-o izgonească, şi-a luat drept ocrotitor pe Iisus. Prosternată înaintea crucifixului, era greu de alungat. A rămas, însă sub dependenţa rudelor soţului ei. Fiul cumnatei ei, devenit cap de familie, a socotit de datoria lui să se poarte cu ea aşa cum era dator să se poarte cu surorile, cu fiicele şi cu nepoatele sale: să îi dea din nou soţ. Înăuntrul comunităţii familiale Puterea era astfel distribuită încât ea nu s-ar fi putut opune – este hotărâri. Tot ce-a putut să ceară a fost un soţ de rang mobiliar mai mare decât ea. Şi nu puteau să i se împotrivească:

era de neam mai bun şi în aceasta rezida puterea ei. Cum n mai spus, în perechile aristocraţiei hipergamia soţului era

I

lege. Diferenţa de rang, în acest sens, întreţine în inima bărbatului teama de femeie, teama aceasta tinde să proiecteze asupra femeii noţiunea de pângărire, proprie, cum ne învaţă Mary Douglas7, să conjure primejdia a cărei purtătoare este. În cazul de faţă, obstacolul în calea unei noi căsătorii era insurmontabil: cum să găseşti, răsturaind inegalitatea, o partidă convenabilă? Mama lui Guibert, prin îndărătnicia ei, a izbutit să nu rupă „unirea dintre trupul ei şi cel al soţului pierdut prin unirea cu un alt trup”. Spre deosebire de eretici, Biserica oficială nu condamna a doua căsătorie. Însă rigoriştii, cum era Guibert, onorau starea de văduvie, desigur inferioară fecioriei, totuşi, cum susţinea Sfântul Ieronim, mult mai meritorie decât starea

conjugală. Femeia aceasta, ca şi sfânta Ide, a hotărât să-şi impună obligaţiile speciale cerute de la membrele acestui *ordo*.

Cea dintâi era să uşureze de păcate pe defunct prin practici pioase a căror eficienţă Guibert o subliniază în treacăt. Mama lui – povesteşte el – l-a văzut pe soţul ei sub înfăţişare corporală, asemănătoare celei a lui Hristos înviat: ca şi Iisus, năluca nu îngăduie să fie atinsă. Avea o rană într-o parte a pieptului, lângă el plângea un copilaş. Rana din piept, în dreptul coastei lui Adam, însemna că rupsese pactul conjugai: naratorul este într-adevăr convins că tatăl său a săvârşit un păcat atunci când, după *desponsatio*, şi-a luat o concubină; el împărtăşeşte, aşadar, părerea lui Yves de Chartres care, tocmai în vremea în care scrie Guibert, se înverşuna să facă admisă teza potrivit căreia, chiar dacă nunta n-a avut loc. chiar dacă trupurile soţilor nu s-au unit încă, soţii sunt indisolubil uniţi prin schimbul de consimţăminte, prin angajarea voinţelor; s-a impus astfel ideea potrivit căreia concubinajul nu se deosebeşte de fornicaţie: Guibert îşi consideră tatăl drept fornicator şi bigam. Cât despre copil, acesta este, neîndoielnic, bastardul mort fără botez şi, prin urmare, supus chinurilor. Văduva întreabă: ce trebuie făcut? Răposatul răspunde: pomeni; şi dezvăluie tot atunci numele complicei sale: ea continua să trăiască chiar în locuinţa familiei: un nou indiciu despre caracterul casnic al exuberanţelor sexuale. Pentru a

CA VALERUL. FEMEIA ŞI PREOTUL

ajuta la mântuirea micuţului mort, mama lui Guibert. În bunătatea ei, a adoptat un nou-născut; în felul acesta, lua asupra ei păcatul şi îşi impunea ca penitenţă să suporte ţipetele pruncului. Lucru care constituie o dovadă în plus, să reţinem asta, că nu era un fapt comun ca doamnele din aristocraţie să-şi asume personal îngrijirea sugarilor lor.

Starea ei de văduvă îi impunea, de asemenea, să postească, să frecventeze asiduu liturghiile şi, îndeosebi, să fie risipitoare cu milosteniile. Femeia aceasta irosea, aşadar, împărţindu-le săracilor, veniturile dotei sale, spre

marea pagubă a rudelor soţului ei. Până la urmă, după doisprezece ani, au văzut-o plecând8. Să ne-o închipuim, femeie trecută de treizeci de ani. Înconjurată de bărbaţi, înţepenită în continenţa ei. Alunecase, încetul cu încetul, în puterea preoţilor şi cu deosebire a clericului pe care îl ţinea în casă ca să-i instruiască fiii. Omul era directorul ei de conştiinţă, îi tâlcuia visele: într-o dimineaţă, spre marea uimire a copiilor, a prietenilor şi a rudelor, le-a spus că a visat că se căsătoreşte din nou: nu încăpea îndoială, soţul acesta era Hristos, ea tânjea să fie alături de el. Femeile acestea frustrate sunt înconjurate de ecleziastici, mari şi mici, care încearcă să le prindă în mrejele lor. Dar care se lovesc de nişte potrivnici: Guibert îl declară drept nebun, posedat de demon, pe acel personaj care străbătea casa strigând: „Popii au înfipt o cruce în rărunchii acestei femei”. Pe scurt, a plecat. Însoţită de confesor, şi s-a instalat lângă poarta mănăstirii din Saint-Germer. Şi-a tăiat pletele, s-a îmbătrânit, se îmbrăca asemenea măicuţelor. Trecuse pragul, iar ultimul ei fiu a venit să-i fie în preajmă, el însă integrându-se comunităţii monahale.

Guibert iese din comun prin inteligenţa şi prin sensibilitatea lui atât de vie. Văd în el reprezentantul tuturor acelor fii născuţi târziu din nişte căsnicii ca aceea. Atâta cât întrevedem din copilăria lui ni-l arată lăsat deoparte. Prin lipsa unui tată. Prin copilaşul adoptat pentru a ispăşi păcatul părintesc. Exclus. Este hărăzit Bisericii. În acel mediu militar, întreaga atenţie e îndreaptă către fratele său cel mare, cavaler, către vărul lui, Capul familiei, pe care Guibert nu-l putea suferi9. Ranchiună, retragere care îl fac să se atârne de mama lui, s-o înconjoare cu o veneraţie morbidă10: era frumoasă, modestă, mai ales castă: măcar ea se dezgustase de cele ale trupului, îşi astupa urechile la povestirile obscene, fugind de bestialitatea unei rase de cavaleri brutali şi ucigaşi. Guibert se agaţă de fustele ei; s-a despărţit de ea pentru întâia oară în 1104, când a devenit abate la Nogent: trecuse de cincizeci de ani. O legătură asemănătoare îl ataşează de Sfânta Fecioară. îi1 era consacrat chiar înainte

de a se fi născut. Ea este pentru el Doamna cerului, mama neatinsă de păcat, imaculată. La douăzeci de ani, la Saint-Germer, Guibert scrie un tratat despre virginitate, îl respinge pe Eusebiu din Cezareea, dovedeşte că Sfântul Pavel n-a fost căsătorit niciodată. Guibert este un martor excelent pentru frustrarea fiilor născuţi mai târziu. Unii, purtând armele, găsesc prilejul să se deruleze în aventură, în rapt şi în formele mai blânde pe care le ia acesta în ritualul iubirilor curteneşti: ceilalţi, clerici sau călugări, se înverşunează împotriva a ceea ce este sânge şi bucurie în căsătorie şi îşi macină vieţile în devoţiunea faţă de Sfânta Fecioară. Ca toţi cei „tineri" pe care disciplina liniei ereditare îi menţine în celibat, Guibert îi detestă pe *seniores*, pe fraţii mai mari, al căror noroc este să aibă o femeie. El îi condamnă în persoana tatălui său, copleşindu-l cu învinuiri în felul acelor tineri catalani peste care a dat Pierre Bonnassie în documentele din secolul al XI-lea, târându-şi taţii înaintea judecătorilor, acuzându-i de erezie, de beţie, de desfrâu. Două obsesii se leagă de acest resentiment: fobia sângelui, a violenţei, adică a puterii virile – Guibert o exprimă în *Tratatul său despre relicve*, prin dezgustul pe care i-l inspirăsordidele fărâme de trupuri care erau venerate în racle; fobia faţă de sex: ea îşi găseşte expresia în *Memorii*, prin relatările de castrare, toate clevetirile colportate pe seama seniorilor din Laonnais care, în serile de luptă, retezau sexul prizonierilor lor, îi spânzurau de testicule. Guibert a reţinut istorioara pe care i-a povestit-o nepotul abatelui de Cluny. E o poveste care îi place, pe care o introduce în naraţiunea sa; este aceea a unui tânăr soţ culpabil: îşi iubea prea mult soţia" („nu ca un soţ, ceea ce ar fi normal, ci

ca un cămătar, ceea ce este o dragoste anormală" – amalgamul operând fireşte în această comparaţie între gustul nemăsurat pentru bani şi acela al plăcerii sexuale); plecând în pelerinaj la Compostelle, a luat cu el centura de castitate a femeii iubite; i s-a arătat în cale Sfântul Iacob –

de fapt, era Diavolul – furios, poruncindu-i să se castreze; s-a supus, apoi şi-a luat zilele. Emascularea: groaza femeilor. Întreţinută în mănăstiri de câte relatau despre aceste devorante nişte călugări intraţi într-un târziu în ordinul monahal şi care nu erau, ca Guibert, virgini. Acesta a fost cazul acelui bătrân nobil din Beauvaisis, care s-a refugiat, hăituit, în Saint-Germer, istovit, mai mult mort decât viu: „Soţia lui arăta mai multă vigoare decât el în îndatoririle patului conjugal13”. Deznădejdea văduvilor care se căsătoreau a doua oară cu nişte tinerele, panica adolescenţilor luând, în prima căsătorie, nişte fetişcane: femeia terorizează. Încă, mai de mult, era smerită, spune Guibert: cum să mai fie smerită astăzi, îmbrăcată în haine ţipătoare, urmărită fără încetare de seducători, dusă în rătăcire de exemple rele? Scopul său, de a întări credinţa, deformează privirea pe care abatele de Nogent o aruncă asupra vieţii exterioare. I-o deformează şi anumite predispoziţii provenind din experienţa lui de copil, adică, la urma urmelor, de felul în care era folosită căsătoria în clasa lui Guibert şi în vremea lui.

Ceea ce s-a petrecut în oraşul Laon, în 1112, face vizibilă putreziciunea lumii. Abcesul acesta, care crapă în răzmeriţele comunei, Guibert îl arată cum se crea în cursul unui lung conflict14. Protagonişti îi sunt Thomas de Marle, un senior desfrî-nat, pervers din punct de vedere sexual, şi noua soţie, *superinducta* a seniorului de Coucy, tatăl său, Sybille, mama lui vitregă, cu nimic mai puţin desfrânata şi mai perversă. Un duel între Marte şi Venus. Sângele şi sexul. La obârşia tuturor lucrurilor: păcatul carnal: Sybille este o Messalină; pentru a o lua de soţie, bărbatul ei şi-a repudiat nevasta, mama lui homas; aceasta din urmă era o femeie stricată şi Thomas este. fără îndoială, un bastard. Şi astfel, explozia finală.

vărul său în prebenda devenită disponibilă, însă cel destituit s-a răzvrătit şi, cum avea destulă influenţă, a făcut în aşa fel încât întreaga familie a lui Guibert a fost excomunicată, pentru simonie şi trafic cu bunurile Bisericii; şi-a păstrat şi postul, şi nevasta. Rezistenţa la

reforma gregoriană a fost, aşadar, puternică şi eficientă. Şi nu era încă zdrobită la data când Guibert îşi încheia *Memoriile*: în 1121, la Soissons, un conciliu se lupta din greu pentru celibatul sacerdotal; celibat care se lovea de puternice contradicţii: viaţa unui sfânt, cea a lui Norbert, fondator al mănăstirii din Premontre, vecină cu cea din Nogent, relatează acest fapt miraculos: luând, fără să ştie bine ce face, partea celor care, considerându-i pe clerici oameni ca toţi oamenii, refuzau să-i lipsească de soţii, un băieţel de cinci ani, în 1125, a avut viziunea copilului Iisus ţinut în braţe de un preot căsătorit16.

În sfârşit, povara rutinei asupra uzanţelor matrimoniale nu este mai uşoară la începutul secolului al XII-lea. Se menţine, în aristocraţie îndeosebi, tradiţia practicării concubinajului. Am spus că Guibert nu avea bune sentimente faţă de capul familiei sale: „El – spune Guibert – refuză să se supună legii laicilor" – adică nu voia, conform regulii gregoriene, să contracteze o căsătorie legitimă. Iar pe tovarăşa de viaţă a magistratului care administra, în oraşul Laon, drepturile regelui, pe mama copiilor săi, Guibert o numeşte „concubină.17" În gura oamenilor Bisericii, cuvântul desemna pe orice soţie ilicită, considerată culpabilă fie de bigamie, fie de incest. Acelaşi apelativ îi este acordat şi lui Sybille de Coucy18. Ne putem întreba dacă astfel nu se exprimă şi reprobarea lui Guibert şi a şefilor Bisericii la adresa soţilor a căror căsătorie n-a fost binecuvântată potrivit riturilor prescrise. Ceea ce refuza vărul „desfrânat" nu era oare, pur şi simplu, ceremoni-aiul pe care preoţii se străduiau să-l impună? Se ştie că tocmai e timpul acela, în 1116, călugărul Henri – din Lausanne, condamnat pentru erezie la Toulouse, în 1113 – propovănilor uia la Mans, nu împotriva căsătoriei, ci, asemenea franciscaspirituali" din Orléans, în 1022, împotriva sacralizării ale„Căsătoria se întemeiază numai şi numai pe consimţământ – proclama el [în privinţa aceasta în deplin acord cu doctrina oficială] – indiferent de persoanele implicate [de data aceasta se gândea că treburile de sânge, legăturile de rudenie nu-i priveau pe

preoţi] şi nu are nevoie de celebrare de publicitate, nici de instituţia Bisericii". Rigoriştilor le venea uşor să denunţe, în asemenea declaraţii, un îndemn la uniunea liberă, deci la fornicaţie. Îi inspira, într-adevăr, dispreţul de trup: este indecent să amesteci sacrul cu riturile preliminare ale procreaţiei, cu împreunarea sexelor, lucru în mod necesar respingător. A afirma deplina libertate a angajamentului conjugal deranja manevrele familiale şi şoca pe capii de familie: călugărul Henri a fost silit să fugă. Predicaţia lui contraria, de asemenea, intenţia preoţilor de a se implica în ceremoniile de căsătorie. În regiunea aceasta, încercau încă de la începutul secolului al XI-lea: reacţia canonicilor de la Orléans, în 1022, atesta acest efort. Să-şi fi atins cumva ţelul cu o sută de ani mai târziu?

În afara casei regale şi a câtorva case princiare, totul ne face să credem că ritualul matrimonial a rămas multă vreme profan. Lucrul este sigur câtă vreme e vorba de sărbătoarea nupţială, de ospăţul de nuntă, de alaiul care îi ducea pe miri către lăcaşul lor, spre patul conjugal. Care era însă situaţia când se încheia *sponsalicium*, logodna, înţelegerea preliminară între familii, şi de *traditio*, adică de cedarea şi de transmiterea fetei de către căpeteniile familiei sale? Documentele de *sponsalicium* de la Cluny vorbesc, de bună seamă, începând cu anul 1.000, de Dumnezeu şi de dragoste, ele vorbesc mai ales despre zestre. În biserica din Civaux, un capitel sculptat – databil de la sfârşitul secolului al VI-lea 19 – singurul din întreg naosul, adresând laicilor o admonestare mută, prezintă pe una dintre feţele sale nişte sirene atrăgând oameni în afara unei luntri. Într-adevăr, oamenii navighează pe marea păcatelor, primejdioasă, iar pericolul vine de la femeie. Pentru a se păzi, laicul trebuie să se căsătorească. Aceasta este învăţătura pe care o dă această sculptură care, pe o altă faţă a ei, descrie, prin contrast, căsătoria. Pot fi văzuţi aici soţul şi soţia ţinându-se de mână. Nu se privesc, ca şi când ar trebui să mnifice prin aceasta că, în actul procreator, soţii caşti se străinează cât mai mult cu putinţă de acest act scârnav. Înrice caz, numai două personaje.

Niciun tată: acordul voinţelor este liber. Şi nici urmă de vreun preot, a cărui prezenţă necesară va fi afirmată mai târziu neobosit de iconografia creştină. Un alt capitel, dăltuit spre 1100 la Vezelay, reprezintă ispitirea Sfântului Benedict. Un bărbat duce de mână o femeie către un alt bărbat. Cuvântul *diabolus* este înscris de două ori, deasupra celui care dă, deasupra celei care este dată: desfrânarea este fiica diavolului. Cel care o dă pe fată în căsătorie este însă tatăl, nu preotul.

În vremea aceasta, imaginea asigura mesajului răspândirea cea mai largă. În foarte dificila cercetare asupra evoluţiei riturilor, ea e de puţin folos, pentru că, în privinţa căsătoriei, este rarisimă – de vreme ce întreaga artă care ne-a rămas din acest timp este artă sacră, raritatea de care vorbim dovedeşte că mariajul nu era sacralizat – şi se lasă greu interpretată. Mai convingătoare este mărturia textelor, a cărţilor liturgice. Dar şi această mărturie rămâne conjecturală: e vorba de cărţi greu de datat şi nu se ştie prea bine la ce erau folosite: reperăm introducerea câte unei formule într-un ceremonial pontifical; unde, când, cu ce prilej era ea pronunţată? Parcursul pe care îl jalonează urmele de felul acesta este incert20. Obiceiul de a asocia un om al Bisericii la solemnităţile succesive numite *desponsatio* şi *nuptiae* pare să pătrundă prin Normandia, îndreptându-se către Cambrai, Arras şi Laon. Un manual alcătuit la Evreux, în secolul al XI-lea, conţine textul rugăciunilor rostite de un preot. El oficiază în interiorul casei. Binecuvântează. Binecuvântează tot, darurile, inelul, camera nupţială înainte de sosirea acolo a mirilor, patul nupţial. Să fie oare într-adevăr vorba de altceva decât de exorcisme multiplicate, menite alungării râului, de precauţiuni luate în clipa cea mai primejdioasă, cea a împreunării, la lăsarea nopţii? O ceremonie pontificală mai recentă, datată în a doua jumătate a secolului al XI-lea, utilizată în dioceza Cambrai-Arras, arată °a o parte din ceremonial era, la data aceasta, transferat în biserică. „După ce femeia a fost luată de soţie (*desponsată*)

de către bărbat şi legal înzestrată, este datoare să intre în Biserică, împreună cu soţul ei”. Îngenuncheaţi, ei primesc binecuvântarea, înainte de oficiul religios. Prin urmare, practicile rituale inaugurate cu două secole mai devreme cu prilejul căsătoriei reginelor se răspândiseră. Autorităţile ecleziastice obţinuseră ca, în mijlocul riturilor de trecere, între remiterea femeii, făgăduinţa, angajamentul verbal şi introducerea ei în camera conjugală, ea să se prezinte înaintea altarului, pentru ca perechea deja formată, dar încă neunită prin copulaţie, să fie binecuvântată. Atât şi nimic mai mult. O carte de rugăciuni de la Soissons, din secolul al XI-lea, consemnează, înainte de serviciul religios, o binecuvântare a inelului, iar după aceasta, binecuvântarea camerei conjugale. Astfel pare să se fi aplicat, foarte încet, ceea ce prescria la Rouen, în 1012, un sinod: înaintea banchetului nupţial, „soţul şi soţia, nemâncaţi, să fie binecuvântaţi în biserică de preot şi el nemâncat” – sacralizarea sancţionând o cercetare ecleziastă preliminară: „Înainte de a acorda soţilor binecuvântarea Bisericii, preotul va trebui să verifice dacă nu este vorba de incest sau de bigamie”. Trebuie totuşi să aşteptăm secolul al XII-lea pentru a descoperi un sistem liturgic coerent în manualele sacerdotale care s-au păstrat, majoritatea normande, totuşi unul dintre ele de origine engleză. Întrebuinţat la Laon, în 1125 – 1135. Locul logodnei nu mai este acum casa fetei. În faţa porţii bisericii, inelele sunt binecuvântate. actul de dotare este citit, consimţământul reciproc cerut, şi anume de preot; de acum încolo este prezent, martor privilegiat, totuşi încă pasiv: el nu face niciunul dintre gesturile a căror importanţă este primordială; la drept vorbind, rolul lui e încă secundar. „Să vină atunci cel care trebuie să predea fiica [actorul principal, cel care dă în căsătorie: este capul familiei, tatăl, fratele sau unchiul], să o ţină de mâna dreaptă [cum face diavolul pe capitelul de la VezelayJ şi s-o încredinţeze bărbatului ca soţie legitimă, cu mâna acoperită dacă este fată, cu ea descoperită dacă este văduvă”. Soţul pune

succesiv inelul la trei degete ale mâinii drepte a soţiei, în numele Tatălui, al Fiului şi al Sfântului Duh, apoi îl pune definitiv la mâna stângă. El pronunţă formula *ca valerul. femeia şi preotul* legătnântului: „Cu acest inel te iau de soţie, cu acest aur te onorez, cu această dotă te înzestrez”. La Laon, femeia trebuie, în momentul acesta, să se prosterneze la picioarele stăpânului ei. Apoi se intră în biserică, soţii sunt binecuvântaţi. sub voal când este vorba de prima căsătorie. După slujbă, la căderea nopţii, când se duc la culcare, preotul este dator să binecuvânteze odaia, apoi din nou perechea: „Dumnezeule al lui Avraam, al lui Isaac şi al lui Iacob, binecuvântează pe aceşti tineri, seamănă în inima lor sămânţa vieţii veşnice”.

Sacralizare deci, deocamdată discretă. Preotul n-a luat încă locul tatălui în momentul esenţial al unirii mâinilor. al încredinţării soţiei: cea mai veche urmă a acestei schimbări decisive se găseşte la Reims, în a doua jumătate a secolului al XNI-lea. În vreme ce abatele din Nogent îşi scria *Memoriile*, se pare că partida era deja câştigată. Hildebert de Lavardin, episcop de Mans. afirma că binecuvântarea „uneşte în căsătorie”. El riposta în felul acesta predicaţiei călugărului Henri. Trebuie totuşi să remarcăm că el considera binecuvântarea aceasta drept o favoare specială, şi insistenţa lui în a-i sublinia importanţa ne face să ne gândim că avea de învins împotriviri îndârjite. Pentru laici, căsătoria rămânea un lucru profan. Îşi ziceau că este bine ca preoţii să vină să-şi recite rugăciunile în jurul patului nupţial, cum şi le rostesc pe câmp ca să vină ploaia sau când binecuvântează săbiile sau câinii. Dar doreau – să ţină clerul la distanţă.

Într-adevăr, printre cavalerii împotriva cărora tună şi fulgeră Guibert de Nogent, căsătoria este o afacere, un mijloc de a păstra sau de a spori onoarea unei familii aristocratice. L-n ţel pentru atingerea căruia orice mijloc e bun, raptul, repudierea, incestul. Citesc textul acesta şi-i judec prin ochii autorului pe „puternicii” din vecinătate, seniorul de Coucy Enguerrand, Thomas, fiul acestuia, poreclit de Marle, pentru că aşteptând să-i moară tatăl,

locuieşte pe domeniul moştenit dinspre mamă. Aceştia doi din urmă s-au arătat hrăpăreţi, Punând mâna cu forţa pe fete bogate, „fete cu castel”, cum? ce Dominique Barthélemy: i. Trebuie să-şi apere principele împotriva unor rivali formidabili. Sunt siliţi să se căsă°rească din interes. Lucru deloc uşor şi care nu merge adesea fără violenţă. Enguerrand, din câte ne spune Guibert, a comis două rapturi, unul după altul: spre 1075, i-a smuls-o bărbatului ei, contele de Beaumont, pe Ade de Marle; apoi s-a debarasat de ea şi a pus mâna pe nevasta contelui de Namur22-acesta, războinic în serviciul împăratului Henric al IV-lea, o lăsase într-un castel din Ardennes; a apărut acolo Enguerrand a sedus-o. Uşor. Sybille era departe de a se împotrivi. Guibert crede că era mistuită de pofte: Geoffroi de Namur – spune el –, deşi mai tânăr decât Enguerrand, nu izbutea să o potolească. Abatele nu vede jocul politic, nu vede decât poftă, *libido*. Raptului, adulterului, i se adaugă aici incestul: tot atât de puţin cât Filip I sau cât Guiuaume d’Aquitaine, Enguerrand nu era vărul soţiei sale, dar era, în schimb, al primului ei soţ; ca şi regele, ca şi ducele, a fost excomunicat; totuşi, episcopul îi era văr: a fost iertat de anatemă. *Memoriile* recunosc ca Thomas s-a folosit de căsătorie ca să-şi însuşească averi: văduv după o primă soţie, fiică a contelui de Mainant, el a răpit, în 1107, pe una dintre verişoarele lui, măritată; a izgonit-o, pentru că nu-i dădea urmaş. Repudierea era uşoară: femeile sunt una din două: rude sau adultere. Ade de Marle a fost acuzată de adulter. Jean de Soissons23, pentru a scăpa de ea, l-a rugat pe unul dintre familiarii săi ca, după ce se sting focurile, să se strecoare în patul conjugal; Ade l-a respins pe intrus, ajutată de slujitoare. Să fie o simplă clevetire? O scrisoare a lui Yves de Chartres confirmă faptul că Jean a iniţiat o acţiune judiciară împotriva celei pe care o socotea necredincioasă, pretinzând că poate dovedi crima prin proba cu fierul roşu.

Trebuie să-l acuzăm pe Guibert de pesimism? Ceea ce ştim despre felul în care s-a purtat regele Filip nu vine în contrazicere cu relatările despre alţi seniori, mai mici,

vecinii săi. Fouqué Rechin, conte de Anjou, a fost vinovat de adulter în serie. Unchiul lui, Geoffroi Martel, în 1060, îl însurase cu fiica unuia dintre cei care îi erau devotaţi. Femeia a murit. Atunci a devenit ginerele seniorului de Bourbon. Invocâno înrudirea, a rupt căsătoria şi s-a însurat cu Orengarde de Chitelaillon. În 1081, se plictisise de ea: a închis-o în mănăstirea din Beaumont-les-Tours. Pentru a pecetlui o împăcare.

Fouqué îi făgăduia atunci lui Wilhelm Cuceritorul să ia de nevastă pe una dintre fetele lui, dar s-a răzgândit. Legaţii pon-tficali erau cu ochii pe el; era obligat să anuleze această *desponsatio* potrivit formelor de rigoare; în abaţia din Saint-Aubin d'Angers, au fost ticluite, aşadar, tablouri genealogice care atestau că *sponsa* era ruda cu el24. O alta schema de ascendenţă, de aceeaşi origine, ne face să presupunem că Fouqué s-a despărţit, de data aceasta după căsătorie, dar din aceleaşi motive, de o fiică a contelui de Brienne25. Înainte de 1090, el trata cu Robert Courtheuse pentru a o obţine pe Bertrade de Montfort. Aceasta din urmă, cum ştim deja, l-a părăsit. Cronicarii relatează că Bertrade i-a luat-o înainte, pentru că nu voia „să fie alungată ca o târfă", cum o păţiseră nevestele precedente. Fouqué, am mai spus asta, depăşea măsura26. Însă manevre asemănătoare se constată pretutindeni. Henric I, rege al Angliei, nu voia cu niciun chip ca nepotul său, William Cliton, să ia de nevastă pe fata contelui de Anjou. Până la urmă, pentru motive de înrudire, papa a anulat logodna: Henric îl câştigase „prin rugăminţi – spune Orderic Vital –, precum şi printr-o enormă cantitate de aur, argint şi alte mirodenii27". Corupţia şi violenţa, interdicţia incestului folosită pentru a ocoli interdicţia de repudiere sau pentru a împovăra cu şi mai multă infamie legăturile nedorite, prelaţi când plini de scrupule, când docili, jucându-şi propriul lor joc: sare în ochi că Guibert este departe de a exagera.

Nu ne vine greu să credem că o ia puţin razna când evocă sexualitatea castelanilor din anturajul său. Enguerrand de

Coucy ar merita, în ochii săi, toate elogiile; este un om nobil, generos, curtenitor, respectuos faţă de preoţime; din păcate, este lasciv, se lăfăie între femei. Fiul lui Thomas întreţine la îl în casă douăzeci şi cinci de „prostituate” – şi revin mereu aceleaşi cuvinte *meretrices*, *pellices*; prizonier al aceloraşi

bsesii, William de Malmesbury nu şi-l imaginează, lubric.

e ducele de Aquitania, întemeind la Mort o abaţie voioasă

Pentru concubinele sale? Legăturile cu oameni deocheaţi l-au nertit pe Jean de Soissons28. Trăieşte înconjurat de eretici, evrei şi; bineînţeles, de femei stricate. Plăcerea lui: să vio

e călugăriţe. Îşi neglijează soţia, tânără, frumoasă, pentru o văduvă cu care se întâlneşte în casa unui evreu. E pedepsit: se molipseşte de o boală. Clericul, examinându-i urina, îl îndeamnă să se potolească – medicii, care sunt oameni ai bisericii şi convinşi că pângărirea sufletului, în mod special desfrâul, îşi exercită influenţa asupra secreţiilor corpului, sunt auxiliarii cei mai preţioşi când e vorba de a îndemna la conti-nenţă. Contele a ascultat sfatul. Însă, într-o noapte de Paşte, la utrenie, în timp ce capelanul explica taina învierii, Jean îl lua în râs, tot spunând: poveşti, vorbe în vânt. Predicatorul l-a luat la rost: „Atunci la ce mai vii aici?

— Din cauza fetelor astea frumoase care vin încoace *coexcubare*, să-şi petreacă în preajma mea timpul cât mai sunt în pat cu mine”. Vorba aceasta ne face să ne întrebăm asupra lipsei de credinţă, sau mai degrabă asupra influenţei, poate mai puţin restrânsă decât credem, a doctrinelor eretice. Pentru că, pe patul de moarte, acest om îmbătrânit în păcate îi mai replica preotului care îi cerea să se căiască de păcatul lui cel mai greu, gustul pentru femei: „Am aflat de la cineva mai înţelept decât tine că femeile trebuie să fie în comun, şi că acest păcat este fără urmări”. Cuvintele acestea, pe care i le atribuie Guibert, sunt cele atribuite, cu o sută de ani mai devreme,

ereticilor din Orléans. Când, descriind în culorile cele mai întunecate veacul acela, de care avea oroare, Guibert de Nogent stabileşte o legătură indisolubilă între erezie şi depravare, trebuie să credem că bate câmpii? Rigorile ascetice pe care şi le impuneau câţiva „desăvârşiţi" nu par ele să-i autorizeze pe toţi ceilalţi, delegând acestor abstinenţi funcţia de a-i purifica de păcate, să-şi trăiască pasiunile în libertate? Am recunoscut că autorul *Memoriilor* nu forţează prea tare nota când le arata pe neveste venind, plecând de la o căsnicie la alta, în mediul cavalerimii din Laonnais. Să fie el oare mai aservit fantasmelor sale atunci când evocă felul în care cavalerii se foloseau de femei? Cum am mai spus, istoricul nu poate măsura puterea dorinţei.

Ce putem crede despre dorinţa feminină? Sybille, doamnă de Coucy, nu şi-a stăpânit niciodată poftele. Seniorul gardian al abaţiei Saint-Jean de Laon se lăuda că s-a bucurat de favorurile sale, înainte de prima ei căsătorie[29]. Se povestea pretutindeni că era însărcinată când a luat-o de nevastă contele de Namur şi – lucrul merită să fie reţinut – faptul a scandalizat[30]. L-a părăsit pe bărbatul acesta, nesatisfăcută[31]. Bătrâna, obeză, şi-a dat fiica de nevastă unui tânăr care o atrăgea, ca să vină să trăiască în apropierea ei. Din acest ginere, din acest amant ea a făcut aliatul bătrânului ei soţ împotriva ginerelui său. Puterea soţiei era în cazul de faţă excesivă, malefica; ea inversează orânduielile fireşti, ea dă naştere dezordinii, unui tumult, unei putreziciuni care, până la urmă, infectează oraşul Laon şi apoi întreg ţinutul. Puterea aceasta o datora Sybille calităţii sângelui ei, bogăţiei sale. Pentru Guibert, ea o datora mai ales nurilor ei.

Dacă trebuie să admitem ca femeile izbuteau, mizând pe atracţiile lor, să devină stăpâne peste gospodărie, să nu uităm atâtea victime, pe femeile maltratate, pe cele repudiate. Încredinţându-se episcopilor – aceştia, înverşunaţi ai împăcării, le trimiteau înapoi la suferinţele lor. Comunităţile de abstinenţă ofereau un adăpost sigur. Astfel, către hotarul cu Bretagne, câteva doamne nobile,

sătule de căsătorie, au pornit la drum, urmându-l pe Robert d'Arbrissel. Mica lor turmă speriată rătăcea printre păduri, greu de deosebit de cetele de eretici. Femeile mergeau alături de tovarăşii stăpânului. Noaptea, bărbaţii se culcau de o parte, femeile de cealaltă, patronul la mijloc, prezidând la acest exerciţiu de stăpânire de sine, care venea din insulele Britanice: să dormi în vecinătatea femeilor şi să-ţi birui trupul. Nebunie, scandal. Robert a trebuit să renunţe curând, să întemeieze o instituţie organizată, o mănăstire, Fontevrault, mixtă, dar ale cărei două comunităţi trăiau despărţite de ziduri.

Condiţia femeii? Puterea adevărată a femeii? întrebare fără putinţă de răspuns. Nu poţi s-o pui, fără a adăuga la datele sociale şi trupeşti – uzuala inferioritate în rang, de naştere, a soţului, puterea pe care o avea asupră-i apetitul sexual jocul ambiguu al oamenilor Bisericii. Ambiguu pentru că imbiguă era şi poziţia lor. Întâmplarea lui Abélard datează chiar din această vreme. Astăzi, autenticitatea corespondenţei Ul cu Heloiza este pusă la îndoială: aceste pretinse scrisori, în orice caz remaniate, alcătuiesc o predică exemplară, arătând calea unei conversiuni, a unei asumări progresive. Dar ele tin şi de atitudinea unei anumite pături a intelectualităţii clericale. Ca şi Sfântul Ieronim, oamenii aceştia studioşi condamnau căsătoria pentru că te împiedică de la a filosofa. Le rămânea însă gustul pentru femei. Abélard era chinuit, şovăind între prostituate, respingătoare, femeile din burghezie vrednice de dispreţ, şi doamnele de viţă nobilă, a căror captură te obligă să pierzi o groază de vreme. Alegând-o pe nepoata canonicului, gazda sa, lesne sedusă în atmosfera de familiaritate a casei, propunând oficializarea legăturii, ţinând-o totuşi secretă, fără publicitate, fără binecuvântare, fără nuntă, a ajuns până la urmă silit să aleagă între această stare clandestină şi castrare, corporală sau spirituală. Câţi Abelarzi printre aceşti bărbaţi, supuşi risipei, cu sufletul împărţit, proclamând pentru laici obligaţia de a contracta legături indisolubile, pe care însă le invidiau şi, geloşi, visând să le

impună continenţa, la care îi constrângea propria lor condiţie?

Vedem cum în Franţa de Nord, la cumpăna dintre veacurile al XI-lea şi al XII-lea, se înmulţesc mănăstirile de femei. Aceste adăposturi deveneau tot mai necesare. Controlul strict exercitat de familii asupra nupţialităţii masculine, progresele reformei ecleziastice care le arunca în drum pe cele de care părinţii erau nevoiţi să se despartă duceau la nevoia de a le aduna şi a le închide pe fetele excedentare. Pe de altă parte, femeile rău căsătorite, mai numeroase, nu aveau ele să-şi părăsească lăcaşul conjugal pentru azilule acestea de devoţiune? Prelaţii au simţit primejdia. Revin la femeia aceea, Ermengar de pe care tatăl ei, Fouqué Rechin, i-o cedase lui Guillaume d'Aquitaine. Repudiată, i-a fost destinată contelui de Nantes; a vrut să-l părăsească pentru Fontevrault, cerând anularea căsătoriei. Episcopii au refuzat. Robert d'Arbrissel a fost silit să i-o restituie soţului ei, ţinându-i o predică32: trebuie să fie supusă, rămânând în „ordinul" ei de soţie şi de mamă, să aibă răbdare, să se consoleze, să urmeze o mică regulă pentru folosinţa ei personală, să dea mult de pomană, dar să nu abuzeze de rugăciuni sau de macerări, pentru a-şi păstra trupul în putere. Să ziste, până când va fi omorâtă, arsă pe rug, cum fusese, sub text (je adulter, soţia lui Fouqué de Nerra, străbunicul ei. r>ar fiica aceasta de principe, pe care episcopii conciliului de la Reims, în 1119, au văzut-o venind, în sfârşit văduvă, pentru a-l acuza în faţa lor de bigamie pe primul ei soţ, nu se dovedise, înăuntrul celor două căsnicii succesive ale ei, nesupusă, imposibilă?

Amestecul clericilor în treburile conjugale a aţâţat resentimentele soţilor. Guillaume d'Aquitaine trece drept autorul celor mai vechi poeme occitane. Unii vor chiar să vadă în el pe cel dintâi care a cântat dragostea curtenească. Cântecul al X-lea din ediţia Jeanroy le ia în râs pe femeile care, ataşându-se de preoţi şi de călugări, „împing la pagubă dragostea cavalerilor". Ele săvârşesc astfel un păcat mortal. Ca soţiile care calcă strâmb,

trebuie arse pe rug. Urmează metafora tăciunelui, a cărei conotaţie erotică este evidentă. E vorba, desigur, de un cântec glumeţ, cântat între bărbaţi. Nu îl consider ca pe un preludiu al acelor întreceri de curtoazie în care, cu o sută de ani mai târziu, se vor înfrunta clericul şi cavalerul, ci ca pe expresia cea mai vie a animozităţii maritale împotriva îndrumătorilor de conştiinţă care contestau puterea soţilor şi cultivau frigiditatea feminină. Este singurul ecou direct care a ajuns până la noi. În momentul în care mă aflu, la începutul secolului al XII-lea, glasul slujitorilor lui Dumnezeu acoperă totul. L-am auzit pe călugărul Guibert, să-l ascultăm acum pe episcopul Yves.

IX

Yves de Chartres

Scrierea lui Yves de Chartres este mai puţin savuroasă1. Totuşi, şi din ea aflam multe despre căsătoria cavalerilor, pentru că prelatul voia să rectifice o seama de comportamente pe care le socotea condamnabile. Le descrie. Privirea pe care o petrece asupra lumii este severă, poate la fel de severă ca aceea a abatelui din Nogent. Yves nu era călugăr, dar trăise multă vreme în comunităţi cu o viaţă religioasă conformă unor reguli: coleg cu Sfântul Anselm la abaţia din Bec, i s-a încredinţat, de către episcopul din Beauvais, în 1078, pe când avea deja treizeci şi opt de ani, conducerea mănăstirii model din Saint-Quentin, o fraternitate de clerici care trăiau respectând regulile, foarte austere, ale Simţului Augustin. Această experienţă a făcut din el sprijinitorul ardent al reformei. A dovedit aceasta în situaţia creată de Filip I.

Aceasta a fost pentru el ocazia de a-şi înălţa glasul, de a formula cu limpezime principiile. În primul rând, că laicii, în frunte cu cei mai puternici, trebuie să se supună autorităţii Bisericii, să accepte ca ea să controleze moravurile lor, şi în special pe cele sexuale. Prin aceasta pot fi ţinuţi în frâu: prin căsătorie. Toate problemele matrimoniale trebuie să fie supuse spre examinare Bisericii şi rezolvate exclusiv de ea. Şi rezolvate prin referire la un ansamblu legislativ uniform. Yves de

Chartres a fost canonizat tocmai pentru că a muncit cu stăruinţă la constituirea acestui instrument normativ. S-a dăruit în întregime acestei sarcini în 1093 şi 1096, în perioada cea mai aspră a conflictului dintre regele Filip şi cei care voiau să-l despartă de Bertrade. Munca lui, efectuată întâi pe două colecţii preliminare, s-a încheiat cu *Panormia*, o sinteză cWă riguroasă. Opt secţiuni – în locul celor şaptesprezece ale *Decretului* lui Bourchard –, împărţite la rândul lor în subsecţiuni purtând fiecare câte un titlu. Se poate măsura aici progresul raţionalităţii în timpul secolului al XI-lea. Mica lume a fruntaşilor Bisericii aştepta instrumentul acesta perfect.

Yves clasa mai judicios textele canonice. Nu căuta să le ascundă discordanţele: ba chiar mai adăuga şi de la el, introducând extrase din legile romane pe care le dezgropau juriştii pasionaţi de la Bologna. Într-adevăr, intenţia lui era să lase judecătorilor libertatea de a alege dintre texte pe cele care se potriveau unei împrejurări date. „Dacă alţii au scris într-un sens diferit – îi răspunde episcopului de Meaux2 –, iată cum înţeleg eu lucrurile: un număr de prelaţi, vrând, cu gând de îndurare, să vină în calea slăbiciunii unora, au preferat să îndulcească rigoarea canoanelor. Între cele două păreri, eu unul nu găsesc altă deosebire decât aceea dintre justiţie şi mizericordie; acestea, ori de câte ori, într-o cauză, se găsesc în prezenţă, cad sub aprecierea şi la hotărârea rectorilor [adică a episcopilor]. Lor le revine grija de a se gândi la mântuirea sufletelor şi, luând în considerare calitatea persoanelor, ţinând seama de oportunitatea timpurilor şi a locurilor, când să apere severitatea canoanelor şi când să se folosească de indulgenţa lor”. Totuşi, de la Bourchard de Worms încoace, „chibzuinţă” permisă păstorilor Bisericii îşi schimbase natura. Ea nu mai era una de discriminare, care ţine de inteligenţă, ci de moderaţie, care este a inimii. Yves de Chartres pleca însă de la un postulat: dacă este îngăduit să interpretez cu spirit de caritate preceptele de simplă disciplină, nimeni nu are dreptul să şovăie atunci când în lege se exprimă voinţa divină. Aşadar, atunci când

vorbeşte de căsătorie, el se sprijină pe doi stâlpi de neclintit: uniunea conjugală este indisolubilă; ea este, în esenţa ei, de natură spirituală. De aici decurge dubla datorie a prelaţilor: să pună accentul pe angajamentul reciproc al soţilor; să reprime tot ceea ce ţine de pornirile trupului, să condamne fără slăbiciune ceea ce ţine de sânge, de fornicaţie şi de incest. Trierea pe care o operează vizează să pună în plina lumină aceste imperative, să le degajeze din hăţişurile de fapte care le-ar oculta. Episcopul de Chartres n-a alcătuit, ca cel de Worms, un cod penitenţial. El nu lucra pentru conferi ci pentru nişte oameni exercitând jurisdicţia a cărei xel usivitate şi-o aroga Biserica. Iată de ce a aşezat chiar în mijlocul colecţiilor sale, trecând de la canoanele care îi priveau pe clerici la cele care se refereau la persoane laice, două secţiuni majore, cele două axe ale întregii lucrări, una tratând despre nuntă şi căsătorie”, cealaltă „despre divorţ”.

Atenţia celor care au a judeca se află atrasă către patru puncte cardinale. *Întâi* către gesturile şi cuvintele prin care se constituie asocierea conjugală. Yves avea intenţia să ajute la impunerea ritualului, afirmând prezenţa necesară a preotului la ceremoniile concluzive. El a adunat, aşadar, textele privind publicitatea căsătoriei şi binecuvântările3. Insistând totuşi, din capul locului, asupra preeminenţei acordului dintre voinţe, deci a logodnei4: fata cedată din mâna tatălui ei, mirele care o ia de mână nu trebuie să fie niciunul, nici celălalt pasivi. Ei se unesc din libera lor voinţă. Prin urmare, trebuie să fi ajuns la vârsta raţiunii, aceea de şapte ani. Şi se enunţă principiul că nunta este accesorie, că soţii sunt uniţi înainte de unirea trupurilor. Pactul încheiat prin *desponsatio* este indisolubil5. Ceea ce duce la *al doilea punct*: scoaterea căsătoriei, atâta cât este cu putinţă, de sub imperiul trupului. Moderaţie în sărbătorile nupţiale, niciun exces de bucurie, niciun fel de dans impudic. Extrase din Sfântul Augustin aduc aminte de faptul ca singurul scop al unirii sexelor este procreaţia6. Extrase din Sfântul Ieronim invită

la castitate: „Înăuntrul căsătoriei a face dragoste cu voluptate şi fără măsură este adulter”. Ce este *illicitus concubitus*, ce înseamnă să abuzeze de soţia sa? Să te foloseşti de părţi ale trupului ei care nu sunt destinate procre-aţiei7. Este însă vădit lucru ca desfrâul în perechea conjugală vine de la femeie; ea trebuie deci cu asprime ţinută în frâu. Referinţele la Ambrozie, la Augustin, care o aşază pe femeie sub dominaţia (*dominium*) bărbatului, abundă8: „Dacă există iscordie între soţ şi soţie, soţul s-o domolească pe soţie, iar °ţ! a, îmblânzită, să se supună bărbatului. Femeia supusă băr-jatului înseamnă pacea casei”. Şi „dat fiind ca Adam a fost se în ispită de Eva şi nu Eva de Adam, este drept ca bărbatul şi asume cârmuirea femeii”; „bărbatul trebuie să poruncă (*imperare*), femeia să se supună (*obtemperare*)”; „rânduiala firească este ca femeia să-l slujească pe bărbat”; „să fie supusă bărbatului aşa cum bărbatul este supus lui Hristos” să poarte văl „pentru că ea nu este gloria, nici imaginea lui Dumnezeu”. Invers, bărbatul să nu-şi îngrijească prea mult parul. Yves a osândit într-o predică9 „modele neruşinate”: „Prin rânduiala poruncită de Dumnezeu, bărbatul are întâietate asupra femeii”; nişte plete prea bogate, care i-ar acoperi şi Lui\ chipul, ar fi semnul abdicării sale. Felul de a se îmbrăca, de a-şi trata corpul, trebuie să manifeste privirilor diferenţa fundamentală pe care se întemeiază ordinea socială. Subordonarea femininului faţă de masculin.

Al treilea punct: legea monogamiei. Aici se pune problema concubinajului. Cel mai bun fel de a resorbi acest fel de conjugalitate este de a-l asimila căsătoriei legitime: când bărbatul se foloseşte de concubină ca de o soţie, perechea este indisolubilă10. Nu mai este îngăduit să te desparţi de o concubină pentru a te căsători. În felul acesta, bărbatul este formal condamnat la căsătorie „după obiceiul danez”. Pe de altă parte, un număr mare de texte vin să întărească interdicţia de a te recăsători după divorţ”. Din pricini trupeşti (fornicaţie sau incest), divorţul poate fi pronunţat. Însă separaţia nu este atunci decât

trupească: legătura spirituală nu este dezlegată. Cartea a VII-a din *Panormia* poartă un titlu semnificativ: „Despre desfacerea uniunii trupeşti din pricina fornicaţiei carnale”. Carnea este vrednică de dispreţ: prin urmare, acest obiect, trapul, poate fi pus aici, mutat în altă parte. Totuşi, iar acesta este cel de *al patrulea punct*, numai Biserica are voie să facă acest lucru. Ea poate separa pentru motiv de adulter12, dar şi din cauza fornicaţiei spirituale, atunci când unul dintre soţi îl trădează pe Dumnezeu, cum ar fi atunci când aderă la erezie. Totuşi, pastoral nu poate să se hotărască pentru ruptură decât în ultimă instanţă, după ce a făcut tot ce-i stă în putinţă pentru a consolida căsnicia. În timp ce, dacă este vorba de a doua dintre cauzele carnale, incestul, este obligat, în orice caz, să desfacă legătura matrimonială. „Reconcilierea nu este posibilă: nimeni nu-şi poate schimba sângele. Într-una dintre colecţiile pregătitoare figurează, în această privinţă, un text referitor la divorţul dintre Robert cel Pios şi Berthe, un text folosit fără îndoială în cadrul efortului de a-l îndepărta pe Filip I de Bertrade. Mariajul se anulează de la sine din momentul în care se constată consangvinitatea.

Înţelegem că, în anii aceia, prelaţii care luptau împotriva bigamiei – cea a regelui Franţei, cea a ducelui de Aquitania au pus în prim-plan incestul. Şi totuşi, cum să impună dacă această interdicţie absolută – nemenţionată în *Evanghelie*, nici în întreaga *Scriptură*: *Leviticul* este departe de a fi atât de riguros cu principiul – enunţat de Iisus – al indisolubilităţii? Yves ocoleşte această contradicţie. Întregul său efort doctrinar pune accentul pe respectarea monogamiei. Adunând textele canonice – cele pe care le întocmise episcopul de Worms –, Yves ajunge să le manipuleze. Cu aceeaşi dezinvoltură, dacă nu mai mare, ca aceea a lui Bourchard. Şterge din cutare decret cele câteva cuvinte care îl jenează, şi anume pentru că autorizează o nouă căsătorie după divorţ. Autoritatea pe care o cita Bourchard îi îngăduia „bărbatului pe care soţia lui a vrut să-l omoare”, şi pe care el este îndreptăţit s-o alunge, „să-şi ia, dacă vrea, altă soţie”: reluând citatul,

Yves omite acest ultim membru al frazei13. La fel, fiind vorba de exilaţii reţinuţi prea multă vreme departe de casele lor: „Să-şi ia alte soţii dacă nu pot să se reţină”, citim în colecţia constituită de episcopul de Worms; această îngăduinţă a dispărut din *Panormia*. Yves se referă la ea într-una dintre scrisorile sale, însă o ciunteşte. În vremea lui, problema era arzătoare. Un număr mare de cavaleri din Franţa de Nord erau plecaţi în depărtate aventuri; ştim de la Orderic Vital că, atunci când a fost cucerită Anglia, doamnele părăsite în Normandia ameninţau: „O să ne luăm alt bărbat”. Dar acum ce să le spui cruciaţilor care descoperă, la înapoiere, că soţia lor i-a înşelat? se trebuie să facă episcopii? Să-i despartă? Arhiepiscopului de Sens, care i-a pus întrebarea, Yves i-a dat răspunsul 14: ca-ilerii să accepte împăcarea, considerând „fragilitatea vasului eminin, indulgenţi faţă de sexul mai slab, şi întrebându-se nu cumva păcătuiseră ei înşişi”; sau, dacă nu, să se constrângă la continenţă până la moartea soţiei lor, altfel ar fi consideraţi adulteri; şi aici este citat textul lui Augustin, trunchiat

Am vorbit foarte pe scurt despre instrumentele normative pe care le-a alcătuit sfântul canonist. Ele au făcut obiectul unor studii savante, foarte accesibile. Cât despre mine, dacă norma mă interesează este pentru ceea ce dezvăluie ea cu privire la comportamentele pe care urmăreşte să le reprime. Prin urmare, mă preocup mai mult de corespondenţa lui Yves de Chartres, completare a culegerilor sale de canoane. Ea arăta utilizatorilor cum să se folosească de ele. Ea arată istoricului felul în care teoria înfruntă practica. Culegerile de scrisori înfloreau în vremea aceea. Erau nişte opere îngrijite, scrise după reguli precise. Unele compuse pentru plăcerea textului, cele mai multe pentru utilitatea lor, pentru a da învăţătură. După 1114, în timp ce din toate părţile se recurgea la competenţa lui, bătrânul prelat a elaborat ceea ce păstrase din scrisorile lui, eliminând, dar mai ales adăugând. Voia să alcătuiască o lucrare utilă. A reuşit: cartea a fost larg folosită. A fost copiată mai ales în Vestul Franţei. Dar şi la

Laon: în anumite manuscrise, ea îşi găseşte locul la sfârşitul unor scrieri teoretice referitoare la căsătorie. Într-adevăr, scrierea tratează din belşug despre chestiuni matrimoniale.

Câteva scrisori – sunt cele de îndrumare adresate unor laici – proslăvesc virtuţile conjugalităţii. Astfel, de pildă, biletul adresat regelui Ludovic al VI-lea15. Monarhul era pe punctul de a se însura cu o nepoată a contesei de Flandra, „fată de vârsta căsătoriei, de origine nobilă, cu bune purtări”, aşadar perfect recomandabilă. Regele ezita. Cei din preajma lui îl zoreau să se hotărască o dată. Yves de Chartres îl îndeamnă la rândul sau: societatea umană este alcătuită din trei „condiţii”, „cei căsătoriţi, continenţii, cârmuitorii Bisericii [] oricine nu va fi găsit în una dintre aceste categorii va fi lipsit de moştenirea veşnică”. Omul trebuie să-şi găsească undeva o aşezare a sa: marginalitatea nu mai este admisă. Ludovic este rege. Nu e loc pentru îndoială: are datoria de a procrea. „Dacă n-ar avea urmaş, regatul se va dezbina împotriva lui însuşi- Trebuie să-şi ia soţie. Evident, soţie legitimă. Să iasă

„Anibiguitate şi să se statornicească în locul care îi este scris: în ordinul vieţii conjugale”. Trei motive îl îndeamă să se grăbească: să nimicească speranţa celor care pândesc coroana; „să reprime impulsurile ilicite ale trupului”; să închidă gura celor care îl iau în râs. De ce? Bănuindu-l fie de impotenţă, fie de înclinări homosexuale? Altă scrisoare de aceeaşi inspiraţie, către contele de Troyes. Acesta se gândea să plece la Ierusalim şi, schimbându-şi *ordo*, să se pună în slujba lui Dumnezeu. Să fie cu băgare de seamă, îi spune episcopul: Diavolul se deghizează uneori în înger de lumină:

El îi convinge pe unii să nu-şi facă, faţă de soţiile lor, îndatoririle conjugale; vrea, sub aparenţa castităţii, să-i împingă la dezmăţ ilicit, iar pe soţiile lor să comită adulter”. Ai o soţie. N-o poţi părăsi fără consimţământul ei. „Dacă, fără consim-ţământul soţiei tale, ai sluji castitatea, chiar dacă ai face-o în numele lui Dumnezeu, tu n-ai sluji legătura conjugală, sacrificiul oferit nu ar fi al tău, ci al

celeilalte”.

Corespondenţa episcopului de Chartres ne informează mai ales pentru că ea examinează toate cazurile spinoase pe care cârmuitorii Bisericii ar putea fi în situaţia de a le rezolva. Analizele sunt prezentate ca nişte răspunsuri la anumite consultări. Te poţi întreba uneori dacă dialogul nu e cumva imaginar, dacă anumite eventualităţi n-au fost luate în considerare decât în abstract, pentru ca îndrumarul să fie complet. Ceea ce ne lasă cu o îndoială: ne permit scrisorile să percepem practica reală a căsătoriei în ambianţa aristocraţiei din regiune? Nu cumva, pe alocuri, teoria nu iese din nou la suprafaţă? Nu putem extrage viaţă din situaţii visate. Fără a-i refuza visului o anumită parte, putem considera partea vieţii trăite drept esenţială. Dintre cele treizeci şi una de scrisori pe care le reţin, unsprezece tratează despre conduita soţilor, douăzeci despre cea a celor care dau o femeie în căsătorie. În prima categorie, patru iau în considerare concubinajul, şapte adulterul; într-a doua, opt se ocupă de *desponsatio*, douăsprezece de incest. Clasamentul acesta brut face să apară trei trăsături remarcabile: autoritatea episcopală se preocupă mai Puţin de viaţa conjugală cât de formarea perechii; cu prilejul încheierii pactului, hotărârile rudeniilor sunt în mod normal preponderente faţă de ale indivizilor şi, mai tranşant, fată de ale fetelor; în sfârşit, incestul este obstacolul de netrecut. Să pătrundem mai în adâncul textului.

Episcopii se întreabă16, i se adresează confratelui lor din Chartres. Ei se poticnesc de noţiunea de pângărire. Femeia aceasta este deja în patul conjugal. Uneori, este chiar însărcinată. Este oare posibil, aşa cum doreşte bărbatul, ca, prin gesturi şi formule, concubinajul să fie transformat în căsătorie legitimă? Şi soţia aceasta, măritată după toate riturile, care naşte la trei luni după nuntă, trebuie oare, pentru că a greşit, să fie privată de demnitatea matrimonială? în ce constă demnitatea mariajului? Episcopii ezită între texte canonice divergente.

Yves îi îndrumează. Trebuie – spune el – să fie luat de fiecare dată în considerare cazul concret, persoanele implicate; mai multă rigoare se impune la adresa celor care ar trebui să fie un exemplu. Totuşi, prima regulă este aceea de a nu-i separa, dacă nu sunt veri sau n-au comis adulter, pe aceşti bărbaţi, pe aceste femei care s-au unit din propria lor dorinţă reciprocă şi care, de asemenea, prin sexul lor, „au devenit un singur trup”. „Şi cu atât mai puţin când există un fruct, nu al viciului, ci al naturii”. Iată deci realitatea socială: frecvenţa raporturilor prenupţiale, şi acele perechi atât de numeroase care s-au legat fără asistenţa riturilor ecleziastice, dar doresc acum ca unirea lor, ca aceea a regilor, ca aceea a principilor, să fie consfinţită de Biserică. Iar faptul că asemenea probleme se puneau episcopilor nu este oare semnul ca uzajul binecuvântării nupţiale se propagă şi că, în aristocraţie, discreditul tsupra simplului concubinaj devenea tot mai apăsător? În faţa cestor cazuri, Yves de Chartres cere ca repulsiile să fie depă-ite, să se admită *commixtio sexuum* ca nefiind fără valoare a, fără actul sexual, „drepturile căsătoriei nu sunt pe deplin ifăptuite”. Că nu în întregimea sa carnalul este dinspre irtea răului. Răspunsurile episcopului de Chartres pun totuşi centul pe monogamic De fapt, aici stă îngrijorarea prelaţi-i care îi cer sfatul: să-i ţină în frâu pe toţi soţii aceştia, verii

1 r fraţii lor, toţi nerăbdători să-şi ia altă nevastă; să-i aducă în situaţia de a respecta pactul conjugal cu mai multă străşnicie decât atâtea acorduri de pace, de alianţă, rupte la tot prilejul. Numai că, iată, există adulterul, motiv de separare legitimă.

În corespondenţa lui Yves de Chartres, adulterul feminin este singurul despre care se vorbeşte. Singurul, dar la tot pasul. Bărbaţii stau mereu la pândă. Cavalerul Guillaume a revenit după nouă luni dintr-o expediţie în Anglia; şi-a găsit soţia născând cu şapte zile înainte de soroc; bănuiala s-a înfiripat, a sporit, s-a fixat asupra unui alt cavaler; nu trebuie, spune Yves de Chartres17, să ţinem o socoteală atât de strictă: „natura” este iute sau înceată,

cum se vede foarte bine, an de an, după momentele diferite în care se coace recolta. Şi acum iată-l pe Jean de Soissdns care, întors acasă, strigă că l-a înşelat nevasta: a fost văzută cu amantul ei „stând de vorbă într-un loc privat". Este nevoie, spune Yves de Chartres18, de cel puţin trei martori neîndoielnici. Iată, în sfârşit, nişte moştenitori lezaţi de recăsătorirea unei văduve şi care o acuză: cel pe care îl ia de bărbat este amantul ei. Yves de Chartres le închide gura 19: „Dacă din teamă sau din prietenie n-au denunţat-o pe femeia păcătoasă câtă vreme a trăit primul ei soţ", au fost complici la adulter. Apărate de fratele sau de tatăl lor20, care protejează onoarea, care resping „infamia", cele bănuite se declară gata să dea dovadă „că nu au fost niciodată un singur trup" cu bărbatul despre care se vorbeşte. Ele sunt gata să jure, să înfrunte judecata lui Dumnezeu, să ia în mână fierul înroşit. Yves, ca toţi bărbaţii, gândeşte ca, prin natură, femeia este înclinată să păcătuiască, să înşele. Dacă, în general, interzice recursul la ordalie, consideră totuşi că în anumite cazuri, când acuzaţia este înaintată după toate formele şi când niciun martor nu vine s-o contrazică, nu este altă cale decât folosirea fierului înroşit. Dar cea mai mare stăruinţă a lui este în sensul linpâcării. Căsătoria nu trebuie desfăcută decât atunci când nu se mai poate face nimic, veghind cu grijă ca soţii care au divorţat să nu se recăsătorească21. Cuvintele pe care le-au roşit cu prilejul logodnei le leagă sufletele pentru vecie.

Valoarea astfel conferită logodnei (*desponsatio*) este un îndemn ca ea să fie supravegheată de aproape, să fie diriguită luptând împotriva relei sale folosinţe. Corespondenţa face să apară trei puncte de discordanţă între modelul pe care Yves de Chartres se străduia să-l perfecţioneze şi practica familiilor, în special când e vorba de femei. La început, obiceiul era de a se încheia o înţelegere între familii prea de timpuriu şi de a meni căsătoriei copii prea tineri, chiar mai mici decât „anul raţiunii", pe care nici legea ecleziastică, nici cea laică nu-l fixează, dar despre care fiecare ştie că începe la şapte ani.

Se făcea asemenea lucru dintr-un motiv bun, pacea, extinderea „caritățiî”, adică a bunei înţelegeri între oameni. Dar ce să credem despre legăminte pe care cei nemijlocit interesaţi nu le rosteau, care erau pronunţate de tatăl lor22? A doua rea folosinţă era aceea de a rupe cu uşurătate aceste acorduri – ceea ce era o urmare directă a primului obicei: cu cât legământul era mai pretimpuriu, cu atât era mai mare primejdia de a vedea că părţile îşi schimbă intenţiile înainte ca nunta să fie posibilă. O atare dezinvoltură ne oferă proba că, în conştiinţa laicilor, ceea ce încheia cu adevărat căsătoria era unirea trupurilor, amestecul sângelui, sărbătoarea nupţială. Ei nu vedeau, de pildă, ce anume ar fi putut împiedica înlocuirea logodnicei cu una dintre surorile ei: prietenia dintre familii nu avea de suferit. Un vag iz de incest? Dispare dacă înlocuitoarea este aleasă dintr-o altă comunitate de sânge23. În sfârşit, se mai putea întâmpla ca logodna să fie ruptă prin violenţă. Raptul nu dispăruse cu totul. Dar era în considerabil regres: Yves de Chartres nu-l menţionează decât o singură dată.

Un tată a făcut plângere: fiica lui, deja făgăduită lui Galeran, cavaler al regelui, a fost răpită de nepotul episcopului de Troyes. Nimeni nu se gândea să conteste competenţa justiţiei bisericeşti: episcopul de Paris a fost pus la curent şi şi-a ’n” trunit curtea. Fata este interogată. De ce se împotriveşte. Eram, spune ea, deja promisă; am fost luată cu forţa; mă zbăteam, plângeam, mama plângea alături de mine. La întrebările care i se pun apoi răpitorului – care venise şi el la judecata – acesta nu răspunde nimic; dispare; nu va mai fi văzut niciodată. Zece martori confirmă atunci afirmaţiile victimei. Este eliberată de îndată „nu zic de căsătorie, ci de concubinaj” 24 – Concubinajul poate fi rupt? Yves pare să se contrazică. De fapt, în cazul acesta, numai trupurile erau în cauză, nu voinţele, iar indisolubilitatea cuplului decurge din acordul voinţelor. Femeia aceasta putea intra în patul unui alt bărbat fără să păcătuiască. Sau, mai exact, bărbaţii din neamul ei puteau s-o folosească pentru a încheia un alt

pact. Galeran nu mai voia s-o ia de nevastă. Un alt senior accepta. Numai că se temea să nu fie socotit bigam. Tocmai pentru a-l linişti, Yves i-a scris toate acestea episcopului de Auxerre, de care ţinea acel cavaler.

Pentru episcopul de Chartres, cel care ajurat pactul conjugal a îndeplinit, cum de altfel şi spune, partea esenţială a „sacramentului", a ritului: Iosif n-a fost el soţul Mariei? – şi este pentru întâia oară că se face referinţă la Sfânta familie25, în schimb, acela care, prin propriile sale cuvinte, nu s-a angajat, nu este legat. Este cazul fiicelor pentru care tatăl a încheiat acordul şi care pot să-l tăgăduiască26. În numele unor asemenea principii, susţinătorii reformei combăteau cele trei obiceiuri despre care am vorbit. Ei atacau astfel frontal una dintre temeliile principale ale societăţii cu succesiune ereditară: dreptul capului de familie de a dispune de femeile casei. Rămân scrisorile cele mai numeroase, adică cele privind chestiunea incestului. Yves îi expune doctrina lui Hildebert de Lavardin27. De vreme ce „căsătoria a fost consacrată [încetul cu încetul, ideea de sacralitate, de sacrament se conturează tot mai bine] de la originea [ca şi repartiţia bărbaţilor între cele trei funcţiuni, ordinea conjugalităţii este considerată ca fiind stabilită *ab initio*, în afara istoriei] condiţiei umane, ea este o instituţie naturală". Ea nu poate fi desfăcută decât dintr-un singur motiv, prevăzut de „lege" şi de Biserică: fornica-tla-Totuşi, mai târziu a fost adăugată o altă cauză de divorţ, „în cursul dezvoltării religiei creştine [aşadar în istorie, în ultură, nu în natură: şi poate nicăieri nu apare mai limpede Perplexitatea juristului în faţa contradicţiei dintre exigenţa de lonogamie şi interdicţia de consangvinitate]". Această cauză a fost adăugată pentru că, potrivit doctrinei apostolice „unirea conjugală trebuie să fie onorabilă şi fără pată, în toate privinţele". Yves se referă *hhonestas*, la noţiunea de pângărire. Mai mult decât atât nu spune. Se dovedeşte neputincios să fie mai convingător, să justifice cu argumente clare, sprijinite pe autorităţi incontestabile, pentru a satisface astfel exigenta încăpăţânată a preoţilor.

Rafinarea instrumentarului intelectual, clasarea minuţioasă a textelor, criticarea lor mai severă nu slujesc la nimic. Ne aflăm în faţa unei stânci de neclintit. Un călugăr de la Saint-Bertin, compilând, în 1164, o genealogie a conţilor de Flandra, spune pe şleau acest lucru referindu-se la Baudoin VI, excomunicat împreună cu soţia sa, văduvă a uneia dintre rudele lui Baudoin: „Incestul este mai rău decât adulterul28”.

Şi totuşi, incestul era foarte răspândit. În conştiinţa cavalerilor, repulsia de a-şi amesteca sângele cu un sânge de obârşie întrucâtva *apropiată* era, pare-se, destul de moderată. Nu cu totul absentă şi, poate, combinată cu frica de a nu zămisli copii monstruoşi, frică de care au profitat reformatorii rigorişti, de pildă Pietro Damiano: autorul *Romanului Tebei* mizează pe această temere atunci când, spre 1150, introduce în istoria fraţilor învrăjbiţi pe cea a lui Edip, dispunând-o ca pe un fundal tragic29. Însă în etica laică, aria de interdicţie pare să fie considerabil mai restrânsă. Când episcopii îl invitau să-şi sconteze ascendenţa dincolo de al treilea grad până la cel de al şaptelea, principii şi cavalerii nu prea înţelegeau de ce – cu atât mai mult cu cât numeroşi ecleziastici neconformişti nu încetau să repete că nu este de demnitatea preoţilor să-şi plece privirea asupra unor relaţii de fapt trupeşti. Cavalerii vedeau în ancheta genealogică, care ducea de fiecare dată la descoperirea unor legături de sânge, mai ales mijlocul cel mai sigur de a desface căsătorii pe care nu le mai voiau.

Fie că iniţiativa venea de la capii de familie doritori, ca de pildă bătrânul rege Filip şi fiul său Ludovic30, să obţină ca divorţul de o soţie să fie pronunţat în mod solemn în faţa plenului unei curţi de judecată, fie că ea venea de la prelaţi, porniţi sau nu să contracareze cutare proiect de căsătorie că îi jena31, în ambele cazuri erau întruniţi nişte Jurători”, nobili ieşiţi din aceeaşi stirpe”; ei numărau în public gradele le înrudire şi depuneau jurământ în faţa justiţiei bisericeşti32. Clerici mai deprinşi cu scrisul înregistrau aceste declaraţii. În felul acesta, se

înmulţeau pergamentele în care filiaţiile erau consemnate. Ele serveau, o dată sau de mai multe ori. Am vorbit de cele pe care le-a folosit contele Fouqué Rechin pentru a se despărţi de nevestele sale. Yves de Chartres avea „la îndemână” o colecţie de arbori genealogici „care încep cu trunchiul şi merg, din gând în gând, până la persoanele în cauză”. Tabelele erau construite după modelul genealogiilor biblice.

Asemenea proceduri au stimulat memoria ancestrală, care era, şi aşa, destul de vie. Papa Alexandru al II-lea ştia bine lucrul acesta. În 1059, pentru a justifica amplasarea interdicţiei, el dădea asigurarea că, până la al şaptelea grad, prietenia, acea *caritas* naturală, există între rude, că nu este nevoie să fie înviorată prin noi alianţe pentru că, până la acel grad, filiaţiile pot fi „prelungite şi reţinute de memorie” 33. Trecând însă de la oralitate la scriere, amintirea câştiga în claritate, în soliditate. Aşadar, nenumăratele procese pentru motive de incest au favorizat, la sfârşitul secolului al XI-lea, întărirea conştiinţei de continuitate ereditară. Efectul lor s-a conjugat cu modificarea structurilor destinate să răstoarne de la orizontal la vertical imaginea pe care, în această regiune, casele aristocratice o aveau despre unitatea lor familială.

Aceste tablouri genealogice, ca de pildă cel pe care Yves e Chartres l-a pus în faţa ochilor regelui Angliei, pentru a evita „majestăţii regale să autorizeze ceea ce trebuie să pedepsească” 34, adică mariajele consangvine, fac evident faptul; a asemenea uniuni erau frecvente în generaţiile anterioare, ca prelaţii erau mult mai puţin exigenţi şi că unii dintre ei au tevenit severi abia după 1075, antrenaţi de marele avânt al uscării reformatoare. Aceleaşi tabele genealogice dovedesc ca mari seniori nu refuzau să ia de soţii fiice pe care Henric, [ele Angliei, le concepuse în afara unei căsătorii legitime, „npotrivă, şi le disputau35. Este, după opinia mea, dovada că la sfârşitul secolului al XI-lea, în Normandia, nu exista, i aristocraţia cea mai înaltă, în ciuda asprelor dojeni ale clerului

reformator, nicio reticenţă în privinţa căsătoriilor de al doilea rang, în maniera daneză, nici în privinţa rodului lor Fiecare ştia că fetele zămislite în aceste uniuni inferioare nu puteau avea pretenţii la moştenire, însă purtau sângele tatălui lor: sângele regesc făcea valoarea acestor fete. Putem să ne îndoim că o astfel de atitudine a fost proprie ţării normande, însuşi Ludovic al VI-lea al Franţei se pregătea să ia de nevastă o bastardă a marchizului Boniface. Pactul era deja încheiat; Yves de Chartres l-a determinat să-l rupă, din respect pentru *majestas*[36]: un rege nu se putea coborî până la a se uni, împotriva „onestităţii", cu o fată „infamă", pentru că era de naştere ilegitimă. Celor care voiau să aducă societatea creştină la ceea ce credeau ei că este bine, le stăteau împotrivă nişte practici urmate în buna pace de secole. Ele formau ca un stăvilar de neclintit. Predicând, recurgând la rituri de excludere, preoţii rigorişti au reuşit, încetul cu încetul, să-l demoleze. Dar lungă le-a fost cazna pentru a face ca atât concubinajul, cât şi condiţia de bastard să fie considerate „neoneste", adică impure. Cât despre obiceiul de a te însura cu vara ta, el rezista cu şi mai multă îndărătnicie. Pentru că, pe de o parte, uniunile reputate incestuoase serveau adesea gloriei familiei ereditare, pe de alta, destule incesturi se produceau întâmplător în marile case aristocrate din cauza promiscuităţii familiale. *Decretul* lui Bourchard de Worms atesta înflorirea sexualităţii domestice. Ea îl preocupa încă pe Yves de Chartres. Trei dintre scrisorile sale stau bună dovadă.

Un bărbat se acuza. Înainte de căsătoria legitimă, avusese legături cu sora soţiei sale. Ce era de făcut? Şase, jurători" erau gata să confirme jurământul lui. Despărţită, femeia îşi va păstra dota, „preţ – zice Yves – al fecioriei sale" 37. O soţie pretindea că a intrat în aşternutul vărului soţului (nu vorbea ea însăşi, bărbatul, vărul, ridica această problemă). Răspuns: ar trebui ca şi alţii să jure împreună cu el; cât despre femeie, ea se va putea purifica de învinuire prin simplul ei jurământ în sfârşit, un bărbat, înainte de căsătorie, mărturiseşte că a îngărit-o pe mama

logodnicei sale cu o „ejaculare exterioară” Un caz identic a fost dezbătut în faţa papei Urban, care a refuzat divorţul: într-adevăr, o *disjonctio* a unei căsătorii „rău începute sau violate” nu poate fi pronunţată în absenţa oricărei legături trupeşti; or, şi aici Yves aduce o precizare interesantă, „prin amestecarea trupurilor, prin *commixtio car-nis* soţii devin un singur trup prin amestecarea spermelor” 39. Să reţinem evidenţa unei largi libertăţi sexuale în interiorul familiilor. Foarte comună: cine voia să obţină separarea legală de soţia sa putea evoca înaintea preoţilor astfel de păcate; era sigur că va găsi martori gata să-i confirme spusele: cine, în aceste locuinţe fără pereţi despărţitori, nu zărise sau nu i se păruse că zăreşte lăudabila prietenie de familie alunecând spre îmbrăţişări mai puţin caste?

Interesul acestui document mai stă şi în faptul că, străpungând ceţurile, ni-i arată pe cei mai luminaţi oameni ai Bisericii constrânşi să devină mai puţin inflexibili. Yves este intransigent în problema indisolubilităţii. Un canonic din Paris s-a însurat: să renunţe la pretendenţi, să coboare într-un *ordo* inferior, al celor căsătoriţi, şi căsătorit să rămână: ce-a unit Dumnezeu nu trebuie desfăcut40. Vine totuşi un moment când şovăie. I se vorbeşte de un soţ care descoperă că soţia lui este de condiţie servilă. Ar fi un bun motiv de repudiere: sângele „nobiliar” nu se cade să fie amestecat cu cel al „iobagilor”; de altfel, cei care au cedat fata au minţit. Yves este neînduplecat41: este îngăduit să autorizezi să fie întreruptă „lucrarea nunţii”, să fie despărţite trupurile, dar nu şi să aboleşti „sfinţirea căsătoriei”. I se răspunde: n-a admis chiar el ca bărbaţii îoen să repudieze o soţie care nu este? Yves răspunde, strâmorat42. Ceea ce am desfăcut eu – spune – nu era o căsătorie; i un concubinaj nelegiuit. Citează, în sprijin, un decret al Papei Leon; afirma cu precădere că pactul care face o căsăto-< legitimă, indisolubilă, trebuie să fie contractat cu bună-redinţă. Dacă e vreo înşelăciune la mijloc, Dumnezeu n-a – râut să lege nimic: oamenii sunt cei care au legat greşit; mai 4 Jn strâns legată, există dreptul de a desface căsătoria. Emientul canonist se zbate.

Motivele pe care le dă nu sunt dintre cele mai bune. Cum ar putea el să atace armăturile ordinii sociale, să atace o ierarhie de „ordine”, de ranguri, de clase împotriva principiului pe care l-a enunţat chiar el când a dispus ca preotul căsătoriră fie degradat, să fie coborât din planul legii divine în acela al legii omeneşti? Legea omenească prescrie conjugalitatea. Dar, potrivit acestei legi „naturale” – cum a scris însuşi Yves43 –, nu există nici oameni liberi nici iobagi. Şi atunci? între cele două „condiţii” ale societăţii laice se înălţa o barieră. Fusese înălţată de Dumnezeu însuşi. Teoria căsătoriei legitime nu putea să contrarieze o altă teorie, capitală, aceea a inegalităţii providenţiale.

Yves ezită, bâjbâie. Dar acest caz dificil îl determină să-şi prelungească reflexia asupra spiritualităţii legăturii conjugale. Nu împreunarea sexuală – reia el – este temelia căsătoriei, ci angajamentul voinţelor, credinţa, buna – redinţă. Între soţi care îşi dau seama că au fost înşelaţi, că sângele unuia poate să-l înjosească pe al celuilalt, că unul îl reduce pe celălalt la condiţia servilă prin concubinaj”, nu poate exista o adevărată *dilectio*, ci numai resentimente şi ură. Dacă „principiul iubirii” nu este respectat, perechea nu mai poate reprezenta unirea dintre Hristos şi Biserica lui, el nu poate fi „sacramentul”, semnul acestei taine. Elaborarea unui drept, pas cu pas, în funcţie de cazuri, pregătea, după cum se vede, construirea unei teologii, ea însăşi în strânsă dependenţă de construirea progresivă a unei liturghii.

În jurul anului 1100, în rangurile de sus ale Bisericii, a cărei epurare se accelerează, unii clerici, ca Yves de Chartres, se străduiau să perfecţioneze instrumentul juridic care, desemnând perechile destinate să fie, în numele lui Dumnezeu, legate sau dezlegate, supunând controlului Bisericii moravurile matrimoniale, să asigure prin aceasta dominaţia spiritualului asupra temporalului. Aceiaşi prelaţi şi alţii lucrau la consolidarea sistemului ideologic care să îndreptăţească această dominaţie. Acest sistem este o teologie a căsătoriei. În preajma catedralelor,

la Laon, la Chartres, la Paris, meditaţia se concentra, încetul cu încetul, asupra tainei întrupării. Intreârile Pe care Preat” legislatori şi le puneau în privinţa căşăriei se întâlnesc astfel cu două întrebări pe care şi le puneau raaaistrii arunci când comentau *Scriptura*. Cea a maternităţii a virginităţii Mariei. Cea a raportului dintre Hristos şi

Biserica sa.

Prima întrebare devenea tot mai imperioasă în aceşti ani, vreme în care se amplifica devoţiunea faţă de Fecioara mamă, o mişcare care, aşa cum ne arată cazul lui Guibert de Nogent, nu era fără legătură cu vigoarea crescândă a constrângerilor sexuale impuse preoţilor, constrângeri care exaltau virginitatea, şi cu consolidarea structurilor succesiunii ereditare, care exaltau maternitatea. Maria înfăţişează imaginea unei femei care, unită printr-o căsătorie adevărată şi aducând pe lume un fiu, scapă totuşi de pângărire. Este modelul bunei soţii. Magiştrii care elaborau modelul conjugalităţii virtuoase se refereau atât la cuvintele lui Iisus, cât şi la povestirile anecdotice, canonice sau apocrife, care se întreţes, numeroase, în jurul persoanei fiului lui Dumnezeu.

Reflexul neliniştii eshatologice făcea mai actuală şi a doua întrebare. Câtă vreme durează lumea aceasta – al cărei sfârşit nu mai era socotit iminent –, Iisus este prezent prin cei care îi propovăduiesc cuvântul. Cum trebuie oare să ne reprezentăm comunitatea (*societas*) stabilită între cel care acum se află aşezat la dreapta Tatălui şi toţi fraţii săi omeneşti care rup pâinea în amintirea lui, între el şi cei, mult mai numeroşi, care mănâncă pâinea aceasta şi se bâlbâie. Relaţia inefabilă dintre °m şi Dumnezeu nu poate fi decât prin analogie, pornind de la experienţa omenească a altor raporturi, şi acestea de adânc espect, cum ar fi acela dintre vasal şi seniorul lui, sau acela, mai lămuritor şi cu o putere metaforică mai mare, dintre soţie Ş omul care, stăpân fiindu-i, o îndreaptă pe calea cea bună şi o iubeşte.

Acest tip de reflexii ducea la precizarea noţiunii de

sacrament. Oamenii învăţaţi întruniţi în jurul catedralelor se străluiau să formeze clerici. Aceştia răspândeau Cuvântul, prea şi Harul. Prin mijlocirea lor, în chip necesar, coboară din r şi se răspândeşte printre oameni această binefacere impalpabilă. Magiştrii găseau cuvântul *sacramentum* în cărţile cu care renaşterea carolingiană umpluse bibliotecile episcopale Sfântul Augustin vorbeşte despre „sacramentul căsătoriei" şi aşază „sacramentul" printre cele trei valori care constituie binele căsătoriei. „Ceea ce este mare în Hristos şi în Biserica – scrie el – este mic în fiecare soţ şi soţie, şi este sacramentul unei uniri inseparabile". La drept vorbind, vag în latina Părinţilor Bisericii, sensul cuvântului devenise şi mai confuz în gândirea sălbăticită a Evului Mediu timpuriu. Termenul, în vorbirea comună, desemna în primul rând pur şi simplu jurământul, faptul de a te angaja că vei face ceva luându-l drept martor pe Dumnezeu, atingând un obiect sfinţit, o cruce, moaşte: în această accepţiune, cuvântul se situa în chip firesc în câmpul verbal al riturilor matrimoniale. Într-un sens şi mai general, el se mai aplica şi la toate formulele, la toate gesturile la care se recurgea la tot pasul pentru a binecuvânta un număr de obiecte: dacă inelul sau patul nupţial erau binecuvântate, cuvântul, încărcat cu această semnificaţie foarte vagă, venea pe buze. În sfârşit, prin *sacramentum* învăţaţii înţelegeau semn, simbol. Pentru a-l fi redus la acest singur sens când era vorba de *Scriptură*, Beranger, magistru al şcolii din Tours, fusese taxat de erezie pe la mijlocul secolului al XI-lea. Tocmai ampla controversă pe care aceste propoziţii o suscitau a declanşat, în echipele de intelectuali, travaliul de rafinare semantică. El a continuat, activ. Pe când Yves de Chartres reunea colecţiile canonice, noţiunea de sacrament rămânea totuşi încă şovăielnică: era ea oare mai strâns legată de căsătorie decât, de exemplu, de jurământul de vasalitate? Sentimentul stăruitor că mariajul este o relaţie trupească şi, ca atare, inevitabil culpabilă reţinea de la situarea lui alături de botez şi de euharistie.

Reticenţa aceasta a început însă, încetul cu încetul,

să-şi piardă din putere, pe măsură ce se răspândea obiceiul de a transfera, înaintea porţii unei biserici, în prezenţa unui preot, riturile de cuvinte, de suflu, spirituale şi nu carnale, prin care se încheia legământul conjugal şi totodată pe măsură ce se consolida armătura juridică. Începând cu sfârşitul secolului al XI-lea texte vemte din Italia au fost introduse în culegerile canonice: precepte ale Sfântului Ambrozie privitoare la spon\a\ia, precepte de drept roman privitoare la consimţământ. Pe aceste texte s-a sprijinit Yves de Chartres pentru a distinge *net promisiunea de căsătorie*, „credinţa înţelegerii”, formulă care nu putea fi pronunţată decât de cei care dădeau fata în căsătorie, de *căsătoria propriu-zisă*, legată prin consimţământul exprimat solemn de fiecare dintre cei care se uneau astfel, şi în special de mireasă. În şcoala din Laon, comentatorii *Scripturii* formulau distincţia dintre angajamentul preliminar şi angajamentul definitiv, *consensus defuturo*, *con-sensus de presenti*. Tocmai în acest moment, unul dintre interlocutorii privilegiaţi ai lui Yves de Chartres, Hildebert de Lavardin, cuteza să situeze căsătoria printre „sacramente”, şi anume într-o poziţie eminentă: „În cetatea lui Dumnezeu – spunea el – trei sacramente le-au precedat pe celelalte prin timpul instituirii lor şi sunt cele mai importante pentru mântuirea fiilor lui Dumnezeu [mijeşte aici sensul cel nou: *sacramentum* ar putea să nu mai însemne doar semn, ci cale, vehicul al graţiei eficiente]: botezul, euharistia şi cununia. Dintre acestea trei, cel dintâi [adică cel mai vechi] este sacramentul căsătoriei”. Prin urmare – şi aici voia să ajungă Hildebert –, căsătoria ţine de legile ecleziastice şi de jurisdicţia prelaţilor, în ciuda carnalităţii care pângăreşte.

De-a lungul deceniilor care au urmat după moartea lui Yves de Chartres, între 1120 şi 1150, în izbucnirea de fertilitate care a dus în aceste regiuni la reconstruirea catedralei de la Saint-Dénis, la sculptarea timpanului de la Chartres, elaborarea doctrinară s-a precipitat. Luând cuvântul *sacramentum* i sensul lui cel mai clar, sprijinindu-

se pe noţiunea de semn”, cercetătorii au aprofundat semnificaţia simbolică a unirii conjugale. Ei au plecat de la metafora: Biserica este soţia lui Hristos. Între unul şi cealaltă se stabileşte o legătură e caritate. Sau, mai degrabă, fluxul dătător de viaţă care – mană de la *sponsus* o înalţă pe *sponsa* către lumină. Nu este orba despre *amor*, care vine din trup, ci de *dilectio*, o solicitudine dezîncarnată, condescendentă, operând înăuntrul ierarhiei necesare, temelie a întregii ordini terestre, care aşază masculinul deasupra femininului. Puţin după 1124, Hildebert de Lavardin, un bun retor, însă puţin pierdut în ocolişurile unei dialectici şovăielnice, s-a străduit să definească ce anume este, în cadrul pactului matrimonial, angajamentul reciproc44 Potrivit lui Matei şi lui Pavel, soţul şi soţia trebuie să rămână legaţi până la moarte. De ce? Pentru că Iisus şi Biserica „nu mor niciunul, nici cealaltă”; între ei, fluxul şi refluxul de *caritas* nu se pot întrerupe. Cum să-ţi imaginezi ruptă căsătoria aceasta „foarte sfântă şi foarte spirituală”? Acesta constituie semnificantul (*designat*) stabilităţii căsătoriei trupeşti. Prin urmare, „statornicia în căsătorie este cea care constituie sacramentul, pentru că ea este semnul [echivalentul simbolic] realităţii sacre”, proiecţia invizibilului în vizibil. Dacă nu se rupe, dacă se arată în stare să menţină până la moarte dragostea, căsătoria omenească este ea însăşi un sacrament; loc care îi revine după botez şi euharistie, alături de celelalte sfin-ţenii instituite de Mântuitor. Gerard de Cambrai, exact cu un secol mai devreme, înfruntându-i pe eretici, ar fi considerat asemenea gânduri ca fiind necugetate, chiar nelegiuite.

Acest pas o dată făcut-mai rămânea încă unul. Să admitem că mariajul este semn al sacrului. Dar, aşa fiind, este oare el şi vehicul al graţiei, apt să contribuie la „mântuirea fiilor lui Dumnezeu”? în mănăstirea Saint-Victor, de la porţile Parisului, canonicul titular Hugues s-a străduit să rezolve problema. În tratatul său Despre *sacramentele credinţei creştine*, el examinează toate felurile în care clericii sunt datori să acţioneze asupra

societăţii. Titlul este semnificativ. Sacramentele, mai mult decât semnele, sunt mijloacele acestei intervenţii mediatoare, în cartea II, 11, 2, Hugues de Saint-Victor tratează despre căsătorie ca despre un medicament pe care slujitorii lui Dumnezeu au datoria să-l administreze laicilor pentru a-i vindeca. Căsătoria este deci purtătoarea unei „virtuţi", a unei puteri mântuitoare. Însă, pentru a-şi face această datorie, omul bisericii trebuie să fie degajat de sexualitate. Hugues este şi el un partizan al ascetismului. El urmăreşte să spiritualizeze integral căsătoria. Ca atare, el sporeşte, mai energic decât o

use Yves de Chartres, alt ascet, valoarea angajamentului ciproc rostit cu prilejul logodnei45: „Când bărbatul declară: primesc să fii a mea, astfel ca tu să fii soţia mea, iar eu soţul *8 n şi când femeia face aceeaşi declaraţie [...], atunci când spun şi fac acest lucru potrivit obiceiului existent [învelişul ritual nu are mare importanţă] şi cei doi fac în aceşti termeni legământ, din momentul acesta vreau să spun că sunt căsătoriţi". Fie că au procedat aşa în faţa unor martori (şi e important să fie aşa), fie că „s-a întâmplat s-o facă singuri, feriţi de priviri, în taină şi fără martori prezenţi care să poată da mărturie, ceea ce nu trebuie să facă totuşi în amândouă cazurile, ei sunt temeinic căsătoriţi". Mare era o asemenea îndrăzneală. Ea răspundea sfidării eretice, ea îl înfrunta pe Henri de Lausanne pe terenul său, însă îi elibera pe indivizi de autoritatea rudelor. Nu ţinea seamă nici de interesul descendenţei ereditare, nici de tratativele prealabile, de chestiunile de zestre, de bani, de inel. Despuiere. Riturile nu au importanţă. Redusă la acest schimb de consimţăminte, căsătoria era total desocializată. Ea îşi pierdea funcţia ei fundamentală, care este aceea de a introduce oficial, printre celelalte, încă o pereche procreatoare. Şi e uşor să ne închipuim cât de mare a fost reticenţa, rezistenţa tradiţiilor, defensiva societăţii laice. Mai rău: Hugues de Saint-Victor considera că e posibil – ilicit, dar posibil – ca o pereche să devină soţ şi soţie în ochii lui Dumnezeu fără binecuvântare, fără mijlocirea

preoţilor, aşadar fără control, fără a se supune interogatoriului: Sunt cumva rude? De ce grad? Propunerea aceasta a putut să pară că reneagă tot efortul de până atunci de a prinde strâns în riturile oisencii procedurile de încheiere a pactului matrimonial. Sacrificiul era enorm. El era însă necesar pentru a ajunge la acest rezultat esenţial: ca nunta să nu mai conteze, ca sexul să nu mai conteze, ca în esenţa sa, în ceea ce constituie valoarea vindecătoare, care îi permite, asemenea botezului, să spele Păcatul, căsătoria să fie dezîncarnată. Gândirea lui Hugues de oaint-Victor se aventura în direcţia spiritualismului radical.

Cercetările lui Francesco Chiovaro mă duc la o altă lucra-e a lui Hugues, un tratat *Despre fecioria Măriei*[46], datând de

I

prin 1140. Autorul meditează asupra tainei: cum s-a putut e mama lui Dumnezeu să fie „o soţie adevărată”, rămânând totuşi fecioară? Şi, plecând de aici, pune această problemă concretă, terestră – de vreme ce este vorba cu adevărat de o întâmplare trăită şi mai ales exemplară, angajamentul matrimonial, prin ceea ce implică el ca supunere faţă de celălalt în îndeplinirea datoriei conjugale, este sau nu conciliabil cu intenţia de virginitate? Asociere legitimă, stabilită prin acord reciproc, căsătoria îi constrânge pe contractanţi la obligaţii reciproce. Hugues, de aceeaşi părere cu Hildebert de Lavardin consideră esenţial în consimţământul reciproc făgăduinţa de a nu desface legătura până la moarte. Totuşi, el recunoaşte, la un nivel inferior, o altă consecinţă a adeziunii, aceea „de a cere şi de a accepta reciproc legătura trupească”. Acest angajament, distinct de cel dintâi întocmai cum trupul e distinct de suflet, prin urmare în poziţie subalterna, este pentru el „însoţitorul (*comes*) şi nu creatorul (*efector*) căsătoriei”. Rolul său este funcţional (*officium*), derivat. Nu el este cel care face eficient legământul. Intervine încă o dată, în manieră decisivă, conceptul de ierarhie, subordonând carnalul spiritualului,

care este cheia de boltă a întregii ideologii „gregoriene”. „Dacă această funcţiune încetează, nu putem considera că încetează adevărul sau validitatea căsătoriei, ci, dimpotrivă, că unirea prin căsătorie este cu atât mai adevărată şi cu atât mai sfântă, cu cât se întemeiază numai pe legătura de dragoste (*caritas*) şi nu pe jindul trupului, pe ardoarea dorinţei”. Hugues trecea apoi la comentariul *Genezei*. „Bărbatul îşi va părăsi tatăl şi mama…” Soţul trebuie să regăsească în femeia lui ceea ce a părăsit de dragul ei. Iar ceea ce îl lega de părinţii săi nu era, în chipul cel mai vădit, uniunea sexelor, ci „afecţiunea inimii şi tegătura iubirii asociative”. „În felul acesta – spune Hugues – p trebuie să ne reprezentăm sacramentul conjugal, care este în spirit” – cum spirituală este dragostea mamei pentru fiul ei. îl descoperim pe acest canonic foarte pur, în chip irezistibil atras, ca şi călugărul Guibert de Nogent, de mama lui şi, prin aceasta, de Sfânta Fecioară. Aşadar, când este spus: bărbatul „se va lega de soţia lui […] acesta este sacramentul [semnu J acelei invizibile asociaţii care se leagă în spirit între Dumne eu şi suflet”. Comentariul se izbeşte acum de sfârşitul versetului „Vor fi doi într-un singur trup”, de obstacolul pe care imen i nu-l poate ocoli, trupul. Cuvintele lui sunt: „sacramentul [semnul] participării nevăzute care se încheie în trup Tadică în lumea terestră] între Hristos şi Biserică. Al doilea [al doilea element al metaforei] este mare, dar cel mai mare este cel dintâi: ei vor fi doi într-o singură inimă, într-o singură dragoste întru Dumnezeu şi întru suflet”. Legătura trupească se afla în felul acesta, respinsă într-o poziţie accesorie. Ea poate fi întreruptă fără ca prin asta pactul să se dezlege. Ar fi bine dacă soţii ar lua pildă de la Iosif. Hugues de Saint-Victor s-a retras din lume. El îşi asumă ceea ce îl învăţa viaţa46 Sfântului Simon de Crepy, istoria împăratului Henric pe care foarte curând papa îl va canoniza. Indiferent la soarta continuităţii ereditare a familiilor, la soarta speciei umane, el îşi uneşte glasul cu toate celelalte, eretice sau nu, care fac cu încăpăţânare apel la virginitatea conjugală.

Prelaţii atenţi să făptuiască ceva pozitiv printre oameni, şi îndeosebi în casele aristocraţiei, s-au reţinut cu prudenţă să meargă atât de departe. Cu zece ani mai târziu, Pierre Lombard, la Paris, a formulat o definiţie a sacramentului care a fost acceptată ca definitivă: „Sacramentul este semnul sensibil şi eficient al graţiei" [la ideea de semn, implicând, în privinţa căsătoriei, ca ea să fie indisolubilă, se adaugă ideea de transfer real al binefacerii], el pleca de la distincţia pe care se inteneiase Hugues. Există – spune el47 – între soţi o dublă unire „potrivit consimţământului sufletelor şi potrivit amestecului trupurilor"; Biserica este unită cu Hristos în acelaşi fel, nu voinţă şi prin „natură": Biserica vrând ceea ce vrea el, ristos asumându-şi natura umană. „Soţia îi este dată soţului, i sens spiritual şi în sens corporal, adică prin dragoste (*cari*) Şi conformitate de natură. Consimţământul, *desponsatio*, lă Prin urmare, simbolul uniunii spirituale dintre Biserică ™" istos; nunta, amestecul sexelor, e simbolul unirii lor Peşti". Aşadar, căsătoria care rămâne neconsumată nu este 1 Puţin sfântă. Ea este din capul locului „perfectă".

°*nsensus de presenti*, angajamentul personal al soţului faţă soţie „ajunge el singur să contracteze căsătoria". Restul este doar un adaos (*pertinencia*): intervenţia părinţilor car cedează, dar şi cea a preotului care binecuvântează – niciuna nici cealaltă nu sporesc forţa sacramentului, ele se mărgines

să-l facă mai „onest". Totuşi – şi acest punct este capital sexualitatea îşi păstrează rolul, locul ei esenţial, şi în special în sânul acestui corp care formează societatea umană, dat fiind că ea, şi ea singură, poartă semnificaţia celuilalt aspect al legăturii misterioase dintre divin şi uman, „a ceea ce, prin întrupare, îi uneşte mădularele cu capul, cu căpetenia..." Trupul, nunta se află prin aceasta sustrase reprobării. Totuşi, pentru că a mers până aici, Pierre Lombard se reţine să afirme că mariajul transmite graţia. Virtutea sa, conferită în deplinătatea ei încă din momentul desponsationis, eficienţa ei este de ordin

negativ: căsătoria apără de rău. Căsătoria este, desigur, un sacrament, însă ea nu este, deopotrivă cu sacramentul hirotonisirii, un izvor dătător de viaţă. Acţiunea lui este profilactică. Ceea ce l-a dus în situaţia de a rămâne cumva însingurat, constrâns să rămână impregnat, când a venit, chiar atunci, momentul să fie inclus printre cele şapte sacramente (taine) ale Bisericii, de resturile unei nelinişti şi ale unei repulsii, amândouă în legătură cu ceea ce se petrece, noaptea, în patul conjugal.

Singurul dintre cele şapte sacramente sau taine (botezul, confirmarea, euharistia, pocăinţa, maslul, hirotonisirea, căsătoria), care n-a fost instituit de Iisus, ci doar „restaurat de el”, căsătoria, exista în Paradis înaintea păcatului originar. Dar chiar acest păcat a precipitat-o în corupţie şi, oricât am purifica-o şi am înălţa-o, ceva îi rămâne din această cădere, şi anume ceva care o ameninţă să cadă din nou în păcat. La locul de unire dintre spiritual şi carnal, taina nunţii este totodată acela dintre cele şapte sacramente care manifestă semnul cel mai Vădit al misterului întrupării – pe muchie de cuţit, în poziţie mediană, primejdioasă. Important este faptul ca a ajuns, în mijlocul secolului al XII-lea, să fie sacralizată fără a fi destru-pată. În acest moment, în cazul căsătoriei, conflictul între două modele, cel bisericesc şi cel mirean, şi-a pierdut într-adevăr şi în chip hotărât asprimea de până atunci.

SECOLUL AL XII-LEA

În casa regală

Pentru a situa frontul acestui conflict, pentru a întrevedea înaintările şi regresele sale în cursul celei de-a doua jumătăţi a secolului al XII-lea, procedeul cel mai simplu este de a reveni mai întâi la cea mai înaltă familie aristocratică ereditară, cea a regelui Franţei. Percepem în acest mediu, mai bine decât pretutindeni în altă parte, prin desfăşurarea a trei situaţii matrimoniale, acordurile şi dezacordurile între morala războinicilor şi cea a preoţilor.

În 1152, Ludovic al VII-lea s-a despărţit de soţia sa Alienor. Ea a plecat împreună cu moştenirea ei, ducatul de Aquitania, pe care noul ei soţ, Henric Plantagenet, l-a luat

în stăpânire. Datorită consecinţelor sale politice, acest eveniment familial a fost examinat foarte îndeaproape de istoricii din secolul al XIX-lea şi al XX-lea. Însă, chiar în vremea aceea, divorţul a stârnit mare tulburare. S-a vorbit despre el. S-a scris mult şi îndelung. Ne-a rămas un maldăr de mărturii pe care e fructuos să le recitim. Una dintre mărturii expune versiunea faptelor dorită la Curtea Franţei. În 1171, poate chiar nainte, un călugăr de la Saint-Germain-des-Prés a scris. un logiu al „preaslăvitului rege” 1. Prilejul acestui panegiric a

! o poate, naşterea, în 1165, a lui Filip, moştenitorul de parterbatească pe care Dumnezeu i-l dăruia, în sfârşit, drept rasata, lui Ludovic. Binefacere însemnată: ea îi cruţa pe fran

— Aşa spune chiar autorul – de a vedea regatul, cum este atâta vreme acela al Angliei, disputat între pretendenţi;

linpede; Atotputernicul preferă Franţa; de la primele ei esii, istoria care se scrie la Paris, în preajma tronului, este şovină; trebuie să nu uităm faptul atunci când încercăm *i* descâlcim intriga pornind de la acest text.

Când a devenit tată, suveranul era la a treia lui soţie. Prim i-a fost încredinţată în 1137. El avea şaisprezece ani, ea între treisprezece şi cincisprezece. Alienor nu avea niciun frate tatăl ei tocmai murise. Moştenea. Prin căsătoria ei, Ludovic a devenit căpetenia Casei de Aquitania; a căsătorit-o chiar el pe sora soţiei sale; pentru a strânge legătura dintre cele două familii, el a dat-o, în ciuda unor obstacole de înrudire, lui Raoul „de Vermandois, văr primar al tatălui său. Alienor a zăbovit până să nască. A născut o fată în 1145, încă una în 1149. Perechea se întorcea din Ţara Sfântă. Istoricul oficial nu spune nimic despre ce s-a petrecut între cei doi soţi în timpul călătoriei.

El tratează despre divorţ în capitolul XV. Dacă e să-i dăm crezare, „oameni apropiaţi şi veri ai regelui au venit la el şi, reuniţi, i-au spus că există o legătură de consangvinitate între el şi soţia sa Alienor, făgăduind că

vor confirma acest lucru prin jurământ”. În fapt, soţii erau rude de al patrulea şi al cincilea grad. După aproape treizeci de ani, rudele ar fi descoperit, brusc, incestul. „Surprins”, regele n-a putut suporta să trăiască mai departe în incest. El s-a adresat episcopilor, cel de Paris, în a cărui dioceză era, şi celui de Sens, cu rang mitropolitan. La Beaugency, în martie 1152, s-au întrunit: cei patru arhiepiscopi a căror autoritate se întindea peste patrimoniul soţului şi al soţiei, mulţi dintre episcopii sufraganţi, precum şi „mari nobili şi baroni ai regatului Franţei”. Această adunare mixtă a constatat consangvinitatea în prezenţa celor doi soţi. Cum se şi cuvenea, divorţul a fost „celebrat”.

În acest punct, *Istoria* o arata pe Alienor zorindu-se către o nouă căsătorie. „În toată graba”, ea s-a dus în Aquítaine; „fără zăbavă” ea s-a măritat cu Henric, duce de Normandia. De fapt, ea a scăpat întâi de contele de Blois, care o pândea, apoi de Geoffroi Plantagenet, frate cu Henric. Henric este cel care a câştigat-o şi a aşezat-o, în luna mai, în patul său; în iulie, Ludovic al-VII-lea îl ataca, ajutat de Geoffroi: războiul s-a continuat până în anul următor. Cât despre Ludovic, i dem ca pe un bun cap de linie ereditară, ocupat să-şi mă

cele două fiice; pe cea dintâi – avea opt ani – a dat-ontelui de Troyes, pe cea de-a doua – care nu avea decât trei contelui de Blois, care se consola astfel că a pierdut-o pe mamă. Apoi regele s-a căsătorit şi el.

Nu era nicio piedică. Incestuoasă, primă lui căsătorie era ca şi inexistentă. Călugărul de la Saint-Germain are totuşi erija s-o justifice pe cea de-a doua, invocând două motive. Ludovic dorea să trăiască în primul rând „potrivit legii divine”, care le prescrie laicilor starea conjugală; pe de altă parte, din respect pentru morala continuităţii ereditare, el acţiona „în speranţa unui succesor care să cârmuiască, după el, regatul Franţei”. În 1154, „împăratul” Spaniei i-a încredinţat fiica. S-a născut un copil. Era de parte femeiască şi a fost aproape imediat, în 1156, „aliată” (*sociala*) prin căsătorie cu Henric, fiu al regelui Angliei şi

al lui Alienor, născut în martie 1155. Istoricul ne linişteşte: această căsătorie, atât de puţin conformă, prin vârsta şi prin înrudirea soţilor, cu preceptele canonice cele mai clare, a fost încheiată „prin încuviinţarea (*dispositio*) obţinută de la Biserica romană”. *Dispositio*, *dispensatio*, vocabularul nu este încă bine fixat, însă funcţionează perfect mecanismul care permite, dacă autoritatea pontificală este respectată, ocolirea legii. O a doua fiică s-a născut în 1160. Regina a murit la naştere. Regele şi-a luat altă soţie. Foarte repede. După cincisprezece zile, din câte spune istoricul en-*i* Raoul de Dicet. De fapt, a avut răbdare cinci săptămâni. fa mai mult: îl zorea timpul, îmbătrânea. Panegiricul explică «astă grabă. Regele s-a hotărât mai întâi, „sfătuit şi îndem-le către arhiepiscopi, de episcopi şi de alţi baroni ai rega-™i; căsătoria stăpânitorului nu era numai treaba lui perso«a, era a întregii sale case, în cazul acesta, al imensei case ei prin legăturile de vasalitate, se întindea peste întreaga e de nord a Franţei. Ludovic a acţionat mai ales „pentru ţuirea sa”, preferând să se însoare decât să ardă de patimă 1 era el oare încă atât de arzător?). Vine, în sfârşit, adevămotiv: „Se temea ca regatul Franţei să nu ajungă ciuntit n urmaş străin de sămânţa lui”. A fost aleasă, pentru a-i asigura acest succesor, o fiică a lui Thibaud de Blois: tatăl nu era rege; având fraţi, nu spera nicio moştenire; avea însă favoarea ei sângele, cel al lui Carol cel Mare, şi tinereţe° chezăşie de fertilitate. Din aceste motive s-a trecut peste W” tura foarte strânsă: Ludovic al VII-lea lua de soţie pesor ginerelui său. Peste cinci ani, s-a născut Filip.

*Historia pontificalis*2, redactată mai aproape de eveniment, în 1160 – 1161, şi de un martor sigur, John de Salisbury plasează divorţul în cu totul altă lumină. Autorul i-a văzut, în 1149, pe Ludovic şi pe Alienor traversând regiunea romană la întoarcerea din cruciadă, conduşi la seniorul papă Eugen al III-lea. Acesta „a potolit cu totul vrajba care se stârnise la Antiohia între rege şi regină, după ce a ascultat plângerile fiecăruia dintre ei (…) A interzis ca de aici înainte să se mai pomenească de

consangvinitate, a confirmat căsătoria, a dat poruncă verbal şi în scris, sub ameninţarea anatemei, să nu se dea ascultare oricui ar ataca această căsătorie şi-ar vrea s-o desfacă (...) în sfârşit, i-a poftit să se culce în acelaşi pat, pe care îl împodobise cu podoabele sale cele mai frumoase". Episodul prezintă un foarte mare interes. Intră în scenă, personal, suveranul pontif, monarhul ale cărui hotărâri au întâietate înaintea tuturor în structurile pe care Biserica, reformându-se, le-a adoptat. În chipul cel mai hotărât, papa aşază exigenţa de indisolubilitate înaintea celei de exogamie. El nu tăgăduieşte incestul, interzice doar să se vorbească despre el. Blochează maşina judiciară: indiferent ce motiv ar fi invocat, nu va exista divorţ. În sfârşit, papa confirmă căsătoria, putem chiar spune că celebrează o nouă nuntă de vreme ce, nemărginindu-se de a pune capăt „discordiei spiritului", cum spune Viaţa lui Godelive, el reuneşte trupurile, ducându-i pe soţi înspre patul somptuos împodobit, pentru a fi ca altarul major al ritului nupţial; în acest rit, papa joacă rolul tatălui, binecuvântează perechea, o îndeamnă să trăiască în caritas, *în* dragostea sufletelor. Într-adevăr, după ce a auzit plângerile celor două părţi, el şi-a rostit sentinţa în plenitudinea funcţiei sale pastorale. El a adus împăcarea. Este datoria episcopului. În e caz? Consultaţi colecţiile canonice: în cazul bănuielii de adu – 195

potrivit dreptului canonic, adulterul este un motiv de se-arare. Însă divorţul pronunţat din această pricină exclude osibilitatea unei alte căsătorii. Numai că Ludovic, la această dată, nu are decât o fiică şi este rege. Trebuie obligat cu toată fermitatea să-şi suporte soţia. Observăm acum ceea ce versiunea parizianăascundea cu mare grijă: căsătoria regală nu era viciată numai de incest. *Historia* pontificalisbine informată (centralizarea romană făcea ca cel mai mic zvon să ajungă la curia papală) – spune mai mult. Totul a început la Antiohia. Regele şi regina poposiseră acolo; armata trebuia pusă în ordine; erau oaspeţii prinţului Raymond, unchi al lui Alienor; „familiaritatea prinţului faţă de regină, conversaţiile lor

asidue şi aproape neîntrerupte au trezit bănuielile regelui”. Conversaţii, cuvinte: prima etapă în traseul ritual al iubirii curteneşti, pregătind pentru alte plăceri.

Când Ludovic al VII-lea a hotărât să plece mai departe pe calea Ierusalimului, Alienor a refuzat să-l însoţească. Cum să ne explicăm atitudinea lui Raymond de Antiohia? Doar se juca? Era unchiul reginei. Oare nu se gândea să-şi reia nepoata în stăpânire pentru a o ceda el însuşi, cu preafrumoasa ei moştenire, nu fără profit, cutăruia sau cutăruia? Era important pentru asta ca ea să poată fi remăritată, deci să fie despărţită de soţul ei actual nu pentru adulter, ci pentru incest. Şi, de aceea, înrudirea a fost invocată tocmai la Antiohia. Nu, aşa cum ar vrea să credem istoria Capetiană, de către verii regelui, ci de cineva din familia cealaltă, a reginei. Regina „a vorbit despre înrudirea ei, spunând că era ilicit să mai rămână mult timp împreună, pentru că exista între ei o înrudire de veri de a< patrulea şi al cincilea grad”. Alienor avea dreptate şi John e Salisbury adaugă: „Se auzise deja de lucrul acesta încă înainte de plecarea lor din Franţa, când răposatul Barthélemy, Piscop de Laon, număra gradele de înrudire, dar fără să fie sigur că *supputatio*, calculul lui, era adevărat sau nu”. Aceasrevelaţie (?) l-ar fi tulburat pe Ludovic al VII-lea. De fapt, era deja tulburat de teama de a nu fi înşelat. O scrisoare a ţelul Suger îl îndemna să-şi reţină „resentimentele” până Wapoiere3. Doar că „el o iubea pe regină cu o afecţiune aproape nemăsurată (…) El o iubea (e vorba de amor, *nu* de dilectio *sau* de caritas – *de* iubirea pământească, trupească cea care te duce în păcat) vehement şi într-un fel aproape copilăresc”. După părerea lui John de Salisbury, greşeala regelui era aceea de a nu se fi comportat cum i se cade unui senior –, ceea ce îi era reproşat retrospectiv bunicului său Filip. Într-adevăr, răul pătrunde în perechea conjugală atunci când bărbatul se lasă în voia patimii şi cade în puterea femeii Ludovic a acceptat despărţirea, dar întâi s-a sfătuit cu ai lui.

Vedem aici, amestecaţi în treburile matrimoniale, alături de rudele de sânge, şi pe cei legaţi prin jurământul

de vasalitate, în secolul al XII-lea, noua modă era, pentru tinerii vasali, de a o asedia pe doamnă, pe soţia patronului lor, prefăcându-se, în joacă fireşte, că i-o vor răpi. Însă datoria lor era şi aceea de a o supraveghea şi de a-l supraveghea şi pe senior: să nu-şi părăsească femeia, să nu-ia alta de soţie fără să-şi consulte „prietenii”. Când i se întâmplă seniorului, copilărit de dragoste, să nu mai ţină cu dârzenie în frâu comunitatea de care răspunde, aceasta se împarte. Alienor avea partizanii ei, de ceilalţi nu-i păsa. Astfel, despre, unul dintre familiarii săi cei mai credincioşi spune, râzând, că este eunuc. Şi chiar era, în spirit, pentru că făcea parte dintre cavalerii templieri. Omul acesta, înciudat asemenea geloşilor din romanele de curtenie, i-a dat regelui un sfat: să-şi ia cu el soţia şi în niciun caz să nu divorţeze, pentru că, „datorită tatălui ei, s-ar putea să cadă asupra regatului Franţei un oprobriu permanent dacă, printre alte nenorociri, i s-ar raporta regelui că i-a fost răpită soţia sau că aceasta l-a părăsit”. Primejdia era ruşinea – era ca regele Ludovic să fie „făcut de ruşine de soţia lui”, cum a fost Ysengrin, păcălit de Vulpea cea Vicleană. Cât despre oprobriul permanent, să fie oare naşterea unui bastard? Cei doi soţi au plecat împreună, frământându-se fiecare în sine. Eugefl al III-lea a reuşit să-i potolească? Papa nu s-a referit la *amor*, ci la *caritas*; dar voia şi el să evite oprobriul şi pentru ast pregătit patul, cu gândul la o procreaţie legitimă. În el. opreliştii pontificale, Ludovic şi Alienor, trei ani mai fi divorţau la Beaugency.

p

Celelalte cronici ale timpului confirmă aproape toate spusele lui John de Salisbury4. Lambert de Wattrelos5, care a fost poate unul dintre primii care au scris despre divorţ, îl taxează ei pe rege de „puerilitate”. Meditând asupra eşecului celei de-a treia cruciade, Guillaume de Tyr6 vede cauza în păcatele principilor. Păcatul cel mai greu: desfrâul, cel al lui Raymond de Antiohia, care a vrut s-o răpească (*rapere*) pe soţia regelui „prin violenţă şi prin uneltiri tainice”; – nu-i venea greu: Alienor era „una dintre acele femei nebune” cărora le place să se joace;

imprudentă, „a nesocotit legea căsătoriei spre paguba demnităţii regale”; ea a fost „necredincioasă patului conjugal”. Cântărindu-şi cuvintele, Guillaume dezvăluise ceea ce toată lumea gândea în Antiohia sau în Tyr; întâmplarea era banală: un adulter feminin. La sfârşitul secolului al XII-lea, de partea engleză, istoricii judecă lucrurile cu mai mare severitate. Favorabili sau ostili regelui Henric al II-lea, ei o copleşesc cu acuzaţii pe Alienor. William de Newburgh atribuie înfrângerea din Ţara Sfântă pasiunii pentru ea a regelui Ludovic7. A dat un rău exemplu, luându-şi soţia cu el în sfântul pelerinaj. Ar fi trebuit ca armata să rămână pură, fără femei, iar cruciaţii nepângăriţi, cum trebuie să fie războinicii pentru a câştiga bătălii. Aşadar, ea, regina, noua Evă, ducătoare în ispită şi înşelătoare, a fost la obârşia dezastrului. Pentru William de Newburgh, ca şi pentru Gervais de Canterbury8, ea s-a făcut inovată de adulter; nemulţumită de felul de a se purta al gelui, ea se plângea că s-a măritat cu un călugăr; ea visa la a „cununie”, „mai conformă cu moravurile ei”. Adică, de cu temperamentul ei. A obţinut divorţul printr-un jură-ţicluit... în sfârşit, pentru Gerard de Galles9, ea este zâna cea rea, şi prin ea stirpea regilor Angliei a fost oruptă. Rolul cel bun îi revine lui Henric Plantagenet: el n-a st deloc, ca Ludovic al Franţei, pueril; era un „tânăr”, în tisul bun al cuvântului, cel al romanelor curteneşti, al aven-u> el, năvalnic, a răpit femeia regelui Franţei şi, prin „drastea de cavaler”, l-a răzbunat în chip nobil pe străbunul său treaba aceasta, păcatul a venit de la Alienor, de două ori adulteră. Pentru că tatăl lui Henric.

Uqiig T* – 1 * * „– ...

literă

„Geoffroi Plantagenet, pe când era seneşal de Franţa, se bucurase de ea”. El i-a interzis în mod expres fiului său s-o atingă din două motive: „Pentru că era soţia seniorului său; pentru că tatăl său avusese de-a face cu ea înainte; aşadar, în culmea unui enorm exces, regele Henric, din câte se povesteşte, a cutezat s-o pângărească pe regina Franţei printr-o împreunare adulteră”. Alienor „nu s-a

purtat ca o regină, ci ca o fârra”-cistercianul Helinald de Froimont n-a considerat necesar să spună mai mult10.

Lămuritoare, dezvăluind, la acest foarte înalt nivel social, un mare respect al formelor juridice în sânul unei structuri bisericeşti ierarhizate, în care totul se petrece cu supleţe, peripeţiile acestea fac să se vadă mai ales cum, cu treizeci de ani după moartea lui Yves de Chartres, acţiona interdicţia de căsătorie între rude. Autorităţile ecleziastice ţineau interdicţia în rezervă pentru a se folosi de ea după prilej: William de Newburgh spune că mariajul dintre Alienor şi Henric a fost precipitat; nu-i aşa că prelaţii din Vest, la cererea regelui Franţei, se pregăteau să-l împiedice, invocând o consangvinitate cu totul reală? Mai adesea, poate, prezumţia de incest pregătea emiterea unei dispense, această graţie papală care, într-un fel sau altul, se plătea. Însă de argumentul acesta se serveau mai ales laicii. Unul după altul, Alienor şi Ludovic al VII-lea l-au folosit. Chiar să fi crezut oare în pângărire? Nu cred că papa Eugen al III-lea credea. Printre rândurile povestirilor ai căror autori sunt aproape toţi familiari cu viaţa de curte, transpare jocul de dragoste, figurile sale rituale, împăunările, formele acum la modă în lumea bună pentru a seduce. Mai evidentă era libertatea pe care o aveai în casele princiare de a te apropia de doamnă: Alienor nu pare deloc protejată la Antiohia; şi nici la Paris, dacă e să credem povestea, poate născocită, a raporturilor ei cu Geoffroi Plantagenet. Un asemenea stil *de* viaţă întreţinea bănuielile, întotdeauna gata să se îndrepte împotriva femeii. Facilitatea aceasta îi dădea de asemenea seducţiei un rol în cadrul strategiilor practicate în jurul moştenirilor, mai exact al moştenitoarei, care, ştiind asta, juca bine aşa ţi *probabil Zult*—? *şi-i* ron» ei or

7 pe B?

soţi, sunt datori să renef „Când VII-lea, de care*ntualul* bună seamă, toch? BUT *Uz C* a supus ca să-i *Z*”! SCrieii soţul începe îndoia/a fi; P; fiac să-i sale e i’ Selffiperio-a lege ezec7 Jn-e Pontifical f!”? deşi

Bărb

sea din e *îac*-Pe a fost? PUS

deci ereditare de de cer, f *mmmm*

regatea să şi-o; a Z.cât aceea de Touinaii. * „2 vonul de la J T S” a ră?

Jnti-eapa Spune Hermann regatea să şi-o; a Z.cât aceea şi af de *Ch* °S

de alegerile episcopale. Inocent al II-lea îi susţinea pe ciste eleni. Sfântul Bernard era trup şi suflet alături de contele d! Champagne, binefăcătorul său. Se agita, apela cu vehement” să se treacă la acţiune. Scrisorile abatelui de Clairvaux, asemenea celor ale lui Yves de Chartres, relevă, din punctul de vedere al taberei ecleziastice, o întreagă latură a conflictului

„Ceea ce Biserica a unit – îi scrie el Papei12 – cum ar putea să dezlege camera (*camera*)?” (Din câte ştiu eu, el este cel dintâi care afirmă răspicat această putere a Bisericii: în 1084, pentru biograful lui Godelive, cel care lega căsătoria era Dumnezeu, şi Dumnezeu este acela care, potrivit textelor sacre, este cel ce uneşte; iată că acum cineva îndrăzneşte să spună că o fac preoţii: pentru Sfântul Bernard, ei nu doar binecuvântează unirea soţilor, ci o efectuează; extensiunea jurisdicţiei ecleziastice a provocat acest uimitor transfer.) Camera – Bernard, scriitor admirabil, exploatează ambiguitatea. *Camera* este locul în care seniorul trebuie să facă dragoste, este patul, cuvânt care evocă trupul şi păcatul; însă *camera*, în toate marile case senioriale, cu deosebire în cea a papei, este cabinetul unde stau încuiaţi banii. În fapt, în cazul de faţă, spiritualul este corupt tocmai de bani. Apare acest actor al cărui loc nu va înceta de atunci încolo să sporească, conferind relaţiilor sociale şi cu deosebire celor conjugale o flexibilitate mereu mai mare, dar în acelaşi timp modificând mereu atitudinile mentale: în lăcomia care îi determină pe bărbaţii de neam mare să ia sau să lase cutare sau cutare femeie, gustul pentru argintii sunători se infiltrează insidios, încă mascat de grija pentru glorie. Bernard îl pune pe papă în gardă. Să nu-i fie vândută lui Raoul o dispensă care să-i legitimeze noua căsătorie.

Avertismentul nu era necesar. La Lagny, pe pământurile contelui de Champagne, dar la un pas de domeniul capetian, un legat pontifical prezida un conciliu. Sentinţa a fost asenianătoare celei date cu un veac şi jumătate în urmă împotriva lui Robert cel Pios: Raoul trebuia s-o ia înapoi pe prima MJ soţie, altfel va fi excomunicat; cei trei episcopi care juraseră erau suspendaţi pentru că fuseseră în favoarea divorţului1

r udovic al VII-lea, cel care dădea în căsătorie, era la rândul au dezonorat. A pus mâna pe arme. Învins, contele de Cham-gjje a cedat. Nu însă şi Bernard: era în joc puterea Bisericii, întreaga structură gregoriană subordona temporalul spiritualului. Abatele i-a scris papei, îndemnându-l să nu cedeze. Iar ce Jhibaud l-a împins să riposteze. Prin alte căsătorii: cea a fiului său mai mare în casa de Flandra, cea a fiicei sale în casa contelui de Soissons. Regele a protestat fără întârziere. Ar fi trebuit să fie consultat: aceste proiecte matrimoniale angajau viitorul fiefului pe care contele de Champagne îl avea de la el. Discordia ne face să întârziem aici pretenţiile seniorului feudal: el vrea să se asocieze cu bărbaţii familiei, pentru a controla împreună cu ei nupţialitatea din familiile vasale. Pretextul? Fieful este ereditar. El trece, din generaţie în generaţie, din mâna unui bărbat în mâna altui bărbat. Dacă sunt amândoi din acelaşi sânge, se poate crede că sângele, că educaţia primite îi vor predispune să menţină prietenia, să slujească cu aceeaşi credinţă pământul acordat de senior. Dar dacă succesorul este un ginere din altă familie, nimic nu garantează că se va comporta ca un „prieten”. Seniorul acelui pământ pretinde să aibă şi el un cuvânt de spus înainte ca fetele să fie făgăduite. În jocul strâns pe care îl ducea împotriva uneltirilor preoţeşti, Ludovic al VII-lea a contestat validitatea celor două acorduri de logodnă încheiate de contele de Champagne. În numele tradiţiei medievale, dar invocând deopotrivă şi incestul: aflăm asta de la Hermann de Tournai. Schimbându-şi strategia, Sfântul Bernard a atacat interdicţia pe motive de înrudire13. Considerând-o, cum

făcuse Henri de Lausanne, ca ţinând de fera trupească. Se desluşeşte aici forţa curentului care, în anii aceia, pe când lucra Hugues de Saint-Victor, expulza încetul cu încetul, în numele spiritualităţii, conceptul de inest din poziţia atât de privilegiată pe care o ocupase în gândi – a reformatorilor societăţii creştine în timpul lui Yves de Chartres. Se afla respins în planul al doilea. Pentru ceea ce îl ega strâns de pat şi de sânge. Legătura conjugală uneşte

«fetele. Sfântul Bernard tocmai proclamase că aceea care o este Biserica. El proclama acum că aceasta, Biserica, poate, când puterea ei este în joc, să treacă peste apropierea de sânge şi să refuze dezlegarea de legământul matrimonial „Dacă există consangvinitate – scrie el [între logodnicii din Champagne, Flandra şi Soissons] – eu nu ştiu nimic; n-am aprobat niciodată şi nu sunt de acord cu mariajele ilicite cu bună ştiinţă [tocmai asta face, refuză să afle]; însă e bine să ştiţi că, dacă împiedicaţi aceste cununii, dezarmaţi Biserica şi o lipsiţi de o mare parte din forţa ei”. Nicăieri nu se arata mai făţiş legătura fundamentală între principiul potrivit căruia căsătoria este un sacrament indisolubil şi necesitatea pentru Biserică de a nu ceda nimic din puterea ei.

Până la urmă, Thibaud şi-a abandonat proiectele. Însă, în ce-i privea, Raoul şi regele Franţei n-au obţinut satisfacţie decât în 1148. John de Salisbury, pe atunci prezent în anturajul lui Eugen al III-lea, ne povesteşte în *Historia pontificalis* cum s-au petrecut lucrurile14. Raoul înţelesese că avea nevoie de aliaţi în colegiul cardinalilor. Acolo se luau hotărârile. „Intervenţia banilor – scrie John de Salisbury –, ironic, nu este complet exclusă”. Totul a fost aranjat pe sub mână. Rămânea solemnitatea. În ziua fixată, Raoul s-a înfăţişat înaintea consistoriului pe care papa îl ţinea la Reims. Sigur pe el, jurase să se supună hotărârii pontificale. Prima lui soţie era prezentă: două consimţăminte limpede rostite în momentul căsătoriei ajung să o întemeieze; ruperea ei cere de asemenea ca soţii, faţă în faţă, să vorbească şi să fie auziţi. Papa Eugen se pregătea să anuleze o judecată pronunţată de către toţi

predecesorii săi succesivi, o sentinţă în privinţa căreia, de mulţi ani, puţini erau aceia care să-i conteste echitatea. Papa a deschis procesul, adresându-se întâi soţiei şi, prin ea, bărbaţilor din neamul ei veniţi s-o sprijine. Apărător al femeilor repudiate, episcopul Romei i-a promis bunăvoinţă: „Te plângi că n-a vrut nimeni să te asculte, că ai fost constrânsă; partea adversa te-a vătămat; eu te reintroduc în aria justiţiei, pentru ca, în deplină libertate, tu şi ai tăi, precum şi contele pentru el însuşi să puteţi invoca tot ceea ce doriţi”. Soţia, pentru moment singura legitimă, a spus atunci că nu doreşte să revină alături o un soţ al cărui *animus* i-a fost înstrăinat. Ea a mulţumit; el aţa să asculte ceea ce doreau să spună adversarii. Atunci au esit în faţă sprijinitorii lui Raoul, „pentru a jura, cu mâna pe *Evanghelie*, înrudirea pe care, cu un mai vechi prilej, o falsificaseră”, în frunte, Barthélemy de Laon, om foarte sfânt, prieten al Sfântului Norbert, al Sfântului Bernard. Cu prudenţă, papa l-a oprit în momentul în care mâna lui se apropia de *Evanghelie* ca să jure. Însă mărturia a fost primită. De îndată, divorţul a fost pronunţat. Căsătoria era incestuoasă; ea era nulă; bărbatul şi femeia aveau dreptul să contracteze altă căsătorie. Totuşi, s-a convenit un lucru: contele Vermandois îi va restitui dota celei care îi fusese soţie. S-a aflat atunci, nu fără mirare, că interesatul, contele Thibaud, primise deja despăgubirile. Toată făcătura ceremonialului se dezvăluia. Câţiva, printre care Sfântul Bernard, s-au scandalizat. Furios de a-l vedea triumfând pe contele care „scandalizase atâta vreme Biserica”, a profetizat: „Din patul său nu va avea să iasă nimic bun”. Prezicerea – continuă John de Salisbury – s-a adeverit în parte. A doua soţie a murit în scurtă vreme. A lăsat după ea trei copii. Semn evident de stricăciune. Băiatul s-a îmbolnăvit de lepră. Cele două fete, devenind astfel moştenitoare, au fost măritate, şi foarte bine, una cu contele de Flandra, cealaltă cu contele de Nevers. Dar au fost sterpe. Cerul pedepsea adulterul în roadele sale. Raoul s-a însurat a treia oară, apoi, curând, s-a îmbolnăvit. Medicul i-a interzis să că dragoste: numai că el era

uxorius, adică aservit soţieile, prizonieră a unui fervent *libido*: nu s-a supus şi, trei zile i târziu, şi-a dat sufletul. Să vedem care este morala Poveştii. Este dublă. Se vede bine că John de Salisbury nu ea convingerea că sângele contelui de Vermandois fusese Orupţ prin incest. Cine mai credea că, dincolo de al treilea rad> incestul mai este nociv? Raoul a fost pedepsit, în princi—> pentru două vini: concupiscenţa, faptul că nu s-a putut Pâni, în orice caz n-a fost în stare să-şi stăpânească nevasta. e altă parte, nesupunerea „scandalizase Biserica”. Iar sta este cea de-a doua lecţie: păcătosul care se supune beţiei preoţilor este iertat. Cine este un bun creştin tresă se preteze jocului. Un joc subtil, pe care îl complică acea *cupiditas* care se observă că năpădeşte până şi gradel cele mai înalte ale ierarhiei bisericeşti; şi, totodată, discordanţa dintre texte. Sprijinindu-se pe ele, Eugen al III-lea a putut să pronunţe un divorţ la Reims şi, în anul următor, să reunească o căsătorie la Tusculum. Acţionând de fiecare dată în „folosul” Bisericii. Esenţialul era ca autoritatea ei să fie recunoscută.

Şi a fost din ce în ce mai recunoscută în a doua jumătate a secolului al XII-lea. Papii erau acum nişte oameni foarte învăţaţi, ca de pildă Alexandru al III-lea (1159 – 1180), care fusese magistrul Roland înainte de a deveni suveran pontif, un jurist ilustru. Alungat din Roma de Frederic Barbăroşie, a locuit multă vreme în Franţa, tratat ca prieten de regele Ludovic al VII-lea, şi aici, reluând rolul lui Yves de Chartres, dar cu mai multă maiestate, dădea răspunsuri episcopilor care îi puneau întrebări în materie de căsătorie, hotăra, dădea sentinţe, mai atent decât toţi predecesorii săi la problemele matrimoniale. Respectând principiile: indisolubilitatea schimbului de cuvinte; solemnitatea logodnei înaintea bisericii, în prezenţa obligatorie a preotului. Rezervându-şi libertatea de a fi generos, suplu, de a putea dezlega sau de a dispensa, în funcţie de împrejurări şi de persoane. Cât a durat pontificatul său, s-a accelerat, odată cu progresul în toate, mişcarea care ducea la coadaptarea între morala

predicată de Biserică şi morala profesată de căpeteniile de familii. Totuşi, după moartea lui, a izbucnit o ultimă criză în sânul casei capetiene, criză care, şi ea, la rândul ei, este indisociabilă de sinuozităţile politicii.

Tânărul Filip, fiul lui Ludovic al VII-lea, s-a căsătorit la 28 aprilie 1180. Tatăl său nu mai era în măsură sa acţioneaze, el înclina către casa de Champagne; adolescentul, prin fireasca opoziţie, îl prefera pe Baudouin, contele de Flandra. Acesta era de ascendenţă carolingiană. Cunoştea profeţia despre care se vorbea pretutindeni în regiune: şapte generaţii după Hugucă Capet – a şaptea fiind cea a lui Filip –, coroana Franţei va reveni descendenţei directe a lui Carol cel Mare15. Baudoui *IU* avea urmaş: soţia lui trebuia să îndure în pântecele ei pedeapsa pentru nesupunerea tatălui său, Raoul de Vermandois. Baudouin o păstra totuşi alături de el. Repulsia lui faţă de o repudiere pe care toţi ar fi judecat-o mai mult decât îngăduită, necesară, cu o jumătate de veac înainte, este un semn al presiunii victorioase pe care o exercita morala clericală asupra comportamentului aristocraţiei. Baudouin avea totuşi o nepoată, pe care o îndrăgea, pe care o trata ca pe propria lui fiică şi al cărei tată, conte de Hainaut, el însuşi un descendent al lui Carol cel Mare, era şi mai fascinat de legenda acestuia. Elizabeth fusese, cu un an înainte, solemn logodită cu fiul contelui de Champagne. Pactul a fost rupt. Fata avea nouă ani. A devenit *sponsa* lui Filip, care avea cincisprezece. Nunta urma să aibă loc îndată ce logodnica avea să devină nubilă. În 1184, s-a considerat că devenise, numai că între timp alianţele se răsturnaseră: Filip era acum sub tutela unchilor săi după mamă din Champagne, care se sileau să rupă căsătoria înainte ca ea să fie consumată. În acest scop, un conciliu s-a întrunit la Senlis. Începea să se vorbească de consangvinitate. Cronicarii Flandrei şi cei din Hainaut povestesc că tânăra Elizabeth străbătea desculţă străzile oraşului, urmată de leproşi şi de săraci care strigau împreună cu ea sub ferestrele palatului, cerând să i se facă dreptate. Filip şi-a reluat logodnica, dar „fără a

avea legături cu ea în pat şi prin datoria conjugală”. Era prea tânără. Şi totuşi câte fete, măritate, erau însărcinate la vârsta ei? A aşteptat. În 1187, ea a adus pe lume un fiu, Ludovic. Trei ani mai târziu murea – poate pentru că fusese prea curând mamă. Îşi îndeplinise rolul. Unchiul şi mătuşa ei o înzestraseră cu generozitate. Cel rămas văduv a păstrat, în numele fiului său, acest îmbelşugat *maritagium*.

Filip pleca atunci în cruciadă. Când s-a înapoiat, bolnav, anxios, a vrut să se recăsătorească, cum făcuse de două ori

„Sau, şi din aceleaşi motive: „ardea”; datoria dinastică o rea: micul Ludovic era plăpând şi mulţi se gândeau la pro Pe. Avea nevoie de o fată de rege, de neam foarte bun. La august 1193, Filip s-a căsătorit cu Ingeborg de Danemarca.

tul era pregătit pentru ca, a doua zi după nuntă, să fie încoronată. În dimineaţa acelei zile, regele a declarat că n-o mai voia. Dintr-odată, în cursul nopţii de nuntă, dragostea din inima lui, ca şi cea din inima soţului sfintei Godelive, se schimbase în silă. Călugărul Rigord explică: ca şi tatăl lui Guibert de Nogent, mirele n-a fost la înălţimea rolului său „împiedicat de o vrajă rea”. Însă regele nu putea aştepta şapte ani dezlegarea vrăjii. La Compiègne, înaintea unei adunări de baroni şi de episcopi, prezidată de arhiepiscopul de Reims cincisprezece garanţi prin jurământ, dintre care doisprezece proveneau din casa regală, au numărat cu mare pompă gradele de rudenie, dovedind că soţii erau rude de al patrulea grad. S-a găsit astfel mijlocul cel mai simplu. Însă fratele lui Ingeborg, regele Danemarcei, n-a suportat ruşinea mai uşor decât Thibaud de Champagne. Ca şi acesta din urmă, a făcut apel la papă: numărătoarea gradelor de rudenie se făcuse greşit; a adus în sprijinul lui genealogii, acestea corecte. Celestin al III-lea l-a avertizat pe Filip. Prudent, s-a mărginit la atât. În iunie 1196, regele şi-a luat o altă soţie, pe Agnes, fiica ducelui de Meranie. Ingeborg era în viaţă şi el, prin urmare, bigam. Un nou papă, Inocenţiu al III-lea,

imediat după înscăunarea sa, în 1198, îl poftea pe rege, din înaltul pretenţiilor sale teocratice, să izgonească din patul său pe acea *super-ducta* şi să pună astfel capăt nu numai adulterului, ci şi incestului: sora lui Agnes se măritase cu un nepot al lui Filip Augustul. Legatul pontifical n-a mers până la excomunicare. Dar a aruncat asupra regatului o *interdicţio*, implicând întreruperea oricărui serviciu religios. Au început tratativele. Ele s-au prelungit cincisprezece ani: rigoarea sau indulgenţa alternau, după cum papa se simţea sau nu într-o poziţie de forţă. De altfel, prelaţii n-au aplicat sentinţa de interdicţie. Şi, cum se punea, mult mai alarmantă, problema ereziei, cotropitoare – era vremea marii văpăi catare –, a fost de-ajuns ca Fiul", să dea semne că vrea să se supună, că acceptă judecata cardinalilor: sancţiunea a fost ridicată. Procesul s-a deschis ţa Soissons, în 1201, în faţa a doi legaţi papali: unul din farou'a regelui, conciliant, celălalt, vechi benedictin, neîndupleca Timp de două săptămâni, juriştii au discutat cu înverşunai într-o zi, Filip s-a retras brusc, luând-o cu el şi pe Ingeborg. Pentru povestitorul Rigord, „regele scăpa din ghearele roma-Papa avea nevoie atunci, mai mult decât oncind, de prietenia capetiană, iar trimişii regelui influenţau din răsputeri curia papală. În august, Agnes a murit, Ingeborg, în schimb, supravieţuia: părăsită, scăpa de primejdia maternităţilor succesive. Filip nu mai era bigam, dar trăia în păcat: în 1205, o „domnişoară din Arras" îi dăruia un mic bastard. Putea fi lăsat sufletul său în primejdie? Regele protestă: era tratat mai aspru decât Frederic Barbaroşie, decât Ioan fără Ţară, decât tatăl său, Ludovic al VII-lea. Iar oamenii lui ticluiau proiecte de căsătorie susceptibile de a-l satisface pe Inocenţiu al III-lea. Acesta începea să se îmblânzească. În noiembrie 1201, legitimase pe fiul şi pe fiica născuţi din Agnes de Meranie. Justificându-se: acţiona pentru binele public, proceda în aşa fel încât să facă mai puţin riscantă succesiunea la tronul regatului. De altfel, Filip era oare atât de vinovat? Venise la Compiègne; recunoscuse autoritatea Bisericii. Pas cu pas, s-au îndreptat către un

compromis. Hotărât lucru, pretextul de consangvinitate nu mai putea fi folosit. S-a recurs la un altul: căsătoria nu fusese consumată; s-a recurs la precedentul unei decizii a lui Alexandru al III-lea, prin care acesta autoriza recăsătorirea unui bărbat de cincisprezece ani care, în noaptea nunţii, îşi nenorocise definitiv soţia cu trei ani mai tânăra decât el. Piedica venea de la Ingeborg: refuza cu încăpăţânare să admită că mariajul ei nu fusese consumat. Oricât au încercat cazuiştii să sugereze o distincţie între „amestecul sexelor" şi „amestecul spermelor în receptaculul feminin", au fost siliţi să recurgă la îl tima soluţie posibilă: ca regina să accepte să se călugă – ască. Doar că, în aprilie 1213, Filip, pregătindu-se, susţinut [e Papă, să invadeze Anglia, a dat de ştire că îşi relua soţia.

e apropia de cincizeci de ani. Ludovic, fiul său, avea deja, la „ndl sau, un băiat. Disputa se încheiase.

ca durase mulţi ani, şi cu fiecare prilej al reactualizării ei mulase reflexia învăţaţilor. Să ne închipuim, în vremea aceea, intensul efort intelectual, pe canonişti căznindu-se să reducă contradicţiile dintre textele normative, pe toţi practicienii justiţiei solicitaţi în fiecare oraş să rezolve dificultăţi concrete, în sfârşit, la Paris, pe comentatorii *Scripturii* plecând de la metafora căsătoriei şi continuându-şi meditaţiile asupra raporturilor dintre corpul ecleziastic şi inspiraţia divină. Această cugetare ajungea acum la imaginea încoronării Fecioarei marele spectacol pe care sculptorii l-au reprezentat pe timpanul catedralei din Senlis, tocmai în vremea când Filip o repudia pe Ingeborg. A reprezenta pe Fecioara-Biserică alături de Hristos, soţul Bisericii, la acelaşi nivel, semnifica egalitatea soţilor în sânul asocierii conjugale. Însă gestul încoronării, anulând subordonarea Fiului faţă de Mama sa, impunea de asemenea ideea că soţul este mai mare peste soţia lui, care, copleşita de darurile primite, vrând ceea ce vrea el, îi este în chip necesar supusă. Oricum, prin desfăşurarea simbolisticii, căsătoria era înălţată în rang: în comentariile la Apocalipsă, îmi atrage atenţia Guy Lobrichon, nu se mai găseşte nimic după începutul

secolului al XIII-lea care să aşeze căsătoria pe o treaptă de mai mică demnitate.

Însă deja magiştrii şcolilor pariziene, cu grija de a forma predicatori buni, orientau „citirea” (*lecţio*), lectura comentată din *divina pagina*, în aşa fel încât să scoată din ea lecţii morale. Ei aplicau textul sacru la cotidian, la realitatea socială, prin mijlocul unor anecdote exemplare. Printre învăţaţi, mulţi erau legaţi de capela regală; fuseseră direct implicaţi în dezbaterea din jurul divorţului, implicaţi în procedurile ei. Astfel, de pildă, Pierre, cantor la capitolul canonic de la Notredame 6 Din notele care au rămas de la cursurile sale, îl vedem preocupat de instituţia matrimonială, de nesiguranţa, de delăsarea al cărei obiect era pe-atunci: „Căsătoria este principalul sacrament al Bisericii. Ea este aşa prin autoritatea celui care a întemeiat-o şi datorită locului, Paradisul, unde a fost institulta (...) Prin urmare, mă mir că ea este supusă la atâtea schimbări: niciun alt sacrament nu variază atât17”. De vină sunt pe” cedările arbitrare ale înaltului pontif. Papa a devenit stăpân a dreptului: „Este în puterea lui să emită decrete, să le inte preteze, să le abroge”: arhiepiscopul de Lyon, Jeanbellesniai

(1182 – 1193), îi prevenise pe nişte clerici din Paris care porniseră spre Roma: să fie cu băgare de seamă: vor avea de-a face cu nişte oameni obişnuiţi să jongleze cu textele. Jongleria aceasta era profitabilă, ea permitea vinderea dispenselor pe preţ mai bun, acordarea lor până şi unor veri de gradul al treilea. Un alt magistru, Robert de Courcon, ia drept exemplu cazul lui Alienor18. Considerând mai întâi îngăduinţa care i-a permis să stea lângă Ludovic al VII-lea, apoi de a se căsători cu Henric Plantagenet, el se întreabă: puterea pontificală, consimţind la asemenea derogări, acţiona oare spre „folosul” comunităţii creştine? Dar iată ce războaie au rezultat. Totuşi, pentru aceşti moralişti, responsabili de inconsecvenţe erau în mod special *curiales*, oameni de curte, atât membrii curiei romane, cât şi cei ai tuturor curţilor satelite în acţiune pe lângă fiecare episcop. Criticii

denunţau cupiditatea oamenilor de lege şi întreg traficul de bani prin care cauzele erau transferate de la tribunalul pontifical la jurisdicţiile locale, mai indulgente. Pierre Cantorul evocă o amintire personală. O pereche de soţi care îi erau veri au venit să-l consulte. Oamenii aceştia se ştiau căsătoriţi „dincolo de gradul al şaptelea”. Se simţeau stânjeniţi: dezvoltarea rapidă a predicaţiei, a spovedaniei private, sporea sentimentul de culpabilitate printre laici. Ce să facă pentru a-şi regăsi liniştea? „Mergeţi la Roma, dar să nu vă daţi bătuţi până ce nu veţi fi obţinut o sentinţă clară de confirmare sau de divorţ”. Tot ce au încercat a fost în zadar: au fost trimişi la arhiepiscopul de Sens, care i-a trimis la episcopul de Paris, care a confirmat căsătoria. Ceea ce era lucru înţelept, dar nu tocmai conform principiilor pe care Yves de Chartres se istovise să le instituie. Şi-apoi atâta timp pierdut, atâţia bani cheltuiţi, daţi unuia şi altuia, despre partea lui, Robert Courcon 19 tună şi fulgeră împotriva acelor oameni „care, pretutindeni în Biserica Galiei, sunt plakţi pentru a celebra divorţul [pentru a confirma sub jurământ consangvinitatea] şi care rup legătura matrimonială cum ar tesface o învoială” şi contrastul, într-adevăr scandalos, între o asemenea dezinvoltură şi sacralitatea cu care Biserica! înverşunează să investească ceremonia matrimonială.

Stephen Langton aduce din Anglia, de unde vine, o anecdotă20: regele, ca şi predecesorul său, Henric I, voia „să înlesnească o căsătorie între persoane ilegitime”; şi i-a scris papei pentru a obţine dispensa; un cardinal a văzut scrisorile: „Îl ştiam pe rege – a spus el – mai dibaci”; existau alte căi, mai scurte. Iar magistrul arată în ce constă lecţia: „Biserica îngăduie multe lucruri şi ascunde ceea ce nu aprobă”. Fraude băneşti, ipocrizie, sperjur, şi zăngănitul acesta de bani număraţi face ca legile căsătoriei să fie luate în râs. Ceva nu funcţionează cum trebuie – şi acest lucru este tocmai ceea ce pune în contradicţie exigenţa de exogamie şi aceea de indiso-lubilitate.

Pierre Cantorul a auzit2 un cavaler pe punctul de a se căsători, spunând despre viitoarea lui soţie: „Îmi place,

pentru că îmi aduce o zestre grasă; da, suntem veri de-al treilea, ceea ce nu este o legătură atât de strânsă încât să trebuiască să mă despart de ea; totuşi, dacă vreau şi dacă nu-mi mai place, datorită acestei înrudiri aş putea să obţin divorţul”. Acest *exemplum arată* pe şleau cum stăteau lucrurile: „Încâlceala legăturilor de consangvinitate şi de afinitate face ca transgresiunile să poată fi infinite”. Iar cei care pierd sunt cei săraci. Astfel, banii corup orice. Se cuvine să recitim *Leviticul*, singurul text sfânt care poate justifica interdicţia*: se va vedea că este foarte discret; el interzice căsătoria între zece persoane din acelaşi neam. În numele a ce ar trebui să mergem mai departe? Pentru a extinde afecţiunea? Se ştie bine că aceasta, o dată trecut de al patrulea grad de consangvinitate şi al doilea de afinitate, nu mai este naturală. Pentru a o face să se nască şi să dăinuie dincolo de asta, trebuie permise căsătoriile. Totul îndeamnă la restrângerea conceptului de incest, la reducerea barierei cu trei grade. Spre marele detriment al cardinalilor, al avocaţilor, al celor care îşi fac din jurământ o profesiune, părinţii de la conciliul din Latran au reţinut, în 1215, această propunere conciliantă.

— *Levitic* 18, 6 – 18: 1 mama; 2 o altă soţie a tatălui; 3 sora tatălui; 4 sora mamei; 5 soţia fratelui tatălui; *6* sora (fie şi vitregă); 7 soţia fratelui; 8 sora soţiei; 9 nora; 10 fiica fiului sau a fiicei (*n*, *t*.)

XI

Literatură

După 1150, ceţurile care ascundeau de ochii noştri practica mariajului încep să se risipească. Ecranul persistă: cuvântul rămâne mereu acela al oamenilor Bisericii. Dar îşi pierde din opacitate şi, mai ales, deformează mai puţin. Printre scrierile care au ajuns până la noi, se înmulţesc cele care au fost alcătuite pentru a fi pe placul nobililor, pentru ca, totodată, să-i amuze, să-i liniştească şi să-i educe. Această literatură, evident, nu descrie realitatea comportamentelor, ci ceea ce se voia ca ele să fie. Ea sprijină un sistem de valori, iar acest sistem rămâne puternic marcat de ideologia clericală: nu auzim

ce spunea aristocraţia despre ea însăşi, ci discursul care i se ţinea, pe care i-l ţineau clericii. Asupra acestui discurs, fiecare dintre cele două modele antagoniste, cel laic şi cel ecleziastic, îşi exercită, prin urmare, presiunea. Totuşi, în funcţie de genul literar, unul dintre ele este preponderent.

Apăsarea ideologiei clericale este în toată puterea sa în cadrul predicii. Cunoaştem câteva care datează din această epocă. Jacques le Goff îmi semnalează trei, inedite, pe care Jacques de Vitry le-a compus la sfârşitul domniei lui Filip Augustul 1. Scrise în latină, el le propunea drept model confraţilor săi. Predicatorii le traduceau în limba populară. Ei vorbeau în faţa unor bărbaţi şi a unor femei orânduiţi, în faţa lor, în două grupuri distincte. Dar predicile se adresau bărbaţilor, accentuând anumite puncte. O primă temă revine mereu, dominând întregul discurs: femeia este stricată, lubrică asemenea unei vipere, indiscretă, arţăgoasă. Soţilor le plăcea să audă asemenea lucruri. Unii dintre ei au fete: să aibă mare Sftjă de pregătirea lor pentru starea care li se potriveşte, cea conjugală. Să le îndepărteze de acele cântece de dragoste, de acele jocuri de mâini care trezesc gustul pentru plăcere când încheie pactul de logodnă, să respecte normele; nicio clandestinitate, nicio căsătorie cu un cleric; „preotesele" sunt iepele diavolului. Căsătoria a fost întemeiată în Paradis. Biserica este icoana ei, ea trebuie, aşadar, să fie pecetluită în faţa porţii unei biserici. Alţi ascultători sunt încă celibatari: să se grăbească; vor evita păcatul de fornicaţie, păcatele de homosexualitate şi de zoofilie. Căsătoriţi, ei vor trebui să-şi ţină nevestele în frâu. Eva n-a fost scoasă din picioarele lui Adam: femeia nu trebuie călcată în picioare. Dar Eva n-a fost scoasă nici din capul lui: femeia nu trebuie să comande. Pe un singur plan cei doi soţi sunt egali: pe planul îndatoririlor conjugale. Soţul este dator să răspundă la îmbierile soţiei sale. Totuşi, este dator şi să le controleze. În acest punct precis se situează „regula" acestui *ordo* special: ordinul celor căsătoriţi. Regula este precisă. A te conforma ei este mai anevoios decât în celelalte ordine ale Bisericii. Într-adevăr, soţul

trebuie să se refuze în răstimpurile interzise; trebuie să păstreze măsura – potopul, după cum se ştie, a pedepsit abuzul sexual –, iar când se supune soţiei, să vegheze la a nu se abate de la rânduielile naturii: a te folosi de sex împotriva firii este una dintre primejdiile sexualităţii. Mai rău cu mult este însă adulterul. Cel al femeii, firește. Aici pândeşte păcatul, multiform: credinţa jurată este încălcată, binecuvântarea preotului dispreţuită; soţia care calcă strâmb săvârşeşte un furt: „Amantul are pâinea albă, soţul – pe cea neagră”; cât despre urmări, ele sunt îngrozitoare: cine este tatăl copilului? N-o să-i lipsească de moştenire pe cei în drept? Luând de soţie o femeie pe care o crede străină, nu riscă să se căsătorească, iară să ştie, cu sora lui? Prima datorie a soţilor este, aşadar, să fie vigilenţi: să nu îngăduie soţiilor lor să se împopoţoneze într-un chip prea atrăgător: n-ar face decât să aţâţe dorinţa altui bărbat. La cea mai mică bănuială, să o alunge, pentru a se despovăra de păcatul ei. Predica pare frustă. De aceea şi avea efect.

Un fel mai eficient de a transmite mesajul era de a-l în scenă. Inovaţia cea mai importantă, în epoca de care mă ocup, a fost aceea de a susţine povaţa în limba populară, cu ajutorul artificiilor teatrului. *Jocul lui Adam*[2] este rău datat, rău localizat. Această paraliturghie din vremea Crăciunului a fost, fără îndoială, ticluită – nu se poate spune mai frumos – între 1150 şi 1170 şi, din câte se pare, în apropierea celui mai strălucit focar de creaţie literară, curtea lui Henric Plantagenet. În orice caz, este sigur că piesa a fost scrisă în vederea unui public aristocratic şi montată în interiorul unei biserici, recurgându-se, după cum dovedesc indicaţiile scenice consemnate pe manuscris, la toate resursele unei dramaturgii deja foarte abile. Subiectul principal este păcatul originar – cu alte cuvinte: căsătoria. În Paradis, adică tocmai în locul în care a fost instituit sacramentul, *Jocul* întruneşte patru personaje: soţul, Adam, soţia, Eva; Dumnezeu, binele, Satana, răul. Textul comentat al *Genezei*, repartizat în cele patru colţuri ale acestui pătrat pedagogic, pătrunde cu

forţă, prin mijlocirea versurilor, în spiritul laicilor. Biserica este hotărâtă să le inculce morala ei matrimoniala.

Ea expune înainte de toate intenţiile lui Dumnezeu, forma pe care voia iniţial să i-o dea asocierii conjugale, formă la care s-ar cuveni să revenim, îndreptând ceea ce a tulburat-o de atunci încoace. Această formă exemplară, aşa cum bine a văzut Maurice Accarie, este de structură feudală. Acestor principi, acestor cavaleri, Adam le este arătat ca vasal al Creatorului, legat de el, subordonat lui în materie de onoare, precum şi prin gesturile de omagiu şi jurăminte de fidelitate. A primit de la Dumnezeu un fief, un domeniu pe care suzeranul i-l va confisca dacă este felon, adică dacă îşi trădează angajamentele de vasalitate. Însă ierarhia are trei grade: femeia este situată la rangul care i se cuvine, ea este inferioară, vasală bărbatului, vasală de al doilea grad lui Dumnezeu. Suzeran °un, Atotputernicul îi porunceşte lui Adam să o cârmuiască

Eva prin raţiune, iar Evei să-l slujească pe Adam cu bună wimă, să-i dea „ajutor”, să-i fie „sprijin”; răsplătită atunci la rândul ei: „Dacă tu îl ajuţi aşa cum se cuvine pe Adam, te voi

za împreună cu el în slava mea”. Vocabularul folosit face în contractul matrimonial omologul contractului de vasalitate: ca şi acela, el uneşte două fiinţe egale prin natura lor, dar în mod necesar inegale în putere, unul trebuind să-l slujească pe celălalt. În relaţia conjugală, se reflectă la un nivel subaltern relaţia primară, cea care o supune pe creatură Creatorului ei. Înţelegem mai bine care a fost vina primilor noştri părinţi. Satana s-a insinuat pentru a strica această orânduire, pentru a-stabili între bărbat şi femeie şi, drept urmare, între Dumnezeu şi om egalitatea, paritatea, adică dezordinea. Lui Adam i-a sugerat: „Vei fi deopotrivă cu creatorul tău”. Autorul acestei piese admirabile, foarte liber faţă de textul *Scripturii*, şi-a imaginat, într-adevăr, că primul care a fost dus în ispită a fost Adam. În două rânduri. Dar el a rezistat. Prin puterea raţiunii sale. Satana s-a hotărât atunci să acţioneze asupra senzualităţii sale. S-a întors

către feminin. Înaintea mărului pe care i-l întinde, Eva vorbeşte de savoarea şi de strălucirea lui, de plăcere, plăcerea pe care ne-o dau simţurile. Eva reprezintă partea de slăbiciune a naturii umane, iraţională, senzitivă. Ea este dusă în ispită, învinsă, şi dacă Adam se pierde şi el, cedează, este pentru că, într-un anumit moment, a consimţit să-şi vadă soţia ca pe o egală: „Te voi crede, pentru că eşti deopotrivă cu mine”. Acesta este păcatul lui: abdicând, a decăzut din poziţia lui preeminentă. Inima lui s-a umplut de ciudă. În faţa privirii lui Dumnezeu, el se fereşte, vlăguit: „Am căzut pradă sfaturilor rele ale relei mele soţii, ea m-a trădat”. Izgonit din Paradis, continuă s-o învinuiască pe Eva. Însă aceasta, în marele monolog cu care se încheie această parte a spectacolului, dă pilda umilinţei care răscumpără de păcat, cea a Manei, nouă Evă. Ea se încredinţează lui Dumnezeu, suzeranului. Lui, şi nu soţului ei, îi revine dreptul de a o judeca: Adam nu şi-a îndeplinit îndatoririle senioriale, insultând-o, refuzându-i ajutorul. Prin urmare, ea este dezlegată de credinţa ei faţă de el; ea îşi strămută credinţa asupra seniorului superior. De asemenea, Eva îşi asumă culpabilitatea, pocăită – lecţia aceasta de pocăinţă dobândeşte deplina ei importanţă într-o vreme când păstorirea sufletelor tinde să se organizeze în jurul sacramentului penitenţei, făcând apel la părerea de rău, la supunere, la primirea iertării pe care o împart preoţii. În sfârşit, Eva dă exemplul speranţei: într-o zi, cândva, cel care trebuie să despovăreze lumea de păcat va veni. Aceasta este semnificaţia întregii opere. Adam şi Eva figurează aici, aşa cum nu peste multă vreme vor figura în pridvorul catedralelor, în capul unei lungi desfăşurări de personaje profetice prevestind venirea lui Mesia. Morala şi teologia sunt inseparabile.

Căsătoria apare într-o poziţie principală, în însăşi inima unei formaţii ideologice, a unei imagini a societăţii perfecte, împreună cu teoria celor trei ordine funcţionale, ea constituie cheia de boltă a edificiului social. Universul este ierarhizat. Ordinea se propagă de la un grad la altul, orice superior aşteptând de la subordonatul său supunere

respectuoasă, datorându-i în schimb îmbărbătare. Relaţia aceasta de inegalitate necesară se exprimă prin simbolismul ceremoniei de *desponsatio*, al cărui paralelism cu simbolismul omagiului faţă de suzeran este izbitor: acelaşi schimb de credinţă reciprocă, aceeaşi îngenunchere înaintea celui care trebuie servit şi, în gesturile soţului care îi pune soţiei inelul, în gestul seniorului care îi dă vasalului paiul de investitură, acelaşi semn de condescendenţă generoasă. Cele două rituri constituie, şi unul, şi celălalt, două metereze împotriva dezordinii, temeiul păcii publice. Amândouă au fost instituite în Paradis, în sânul perfecţiunii: *ratio* dominând *sensus*. Este bine să reamintim mereu această origine, pentru că aici, pe pământ, după săvârşirea păcatului originar, vedem la tot pasul cum senzualitatea este mereu gata să devină dominantă; răzvrătirea e permanentă: cea a supuşilor şi cea a femeilor.

Pare-se că *Jocul lui Adam* a fost pus în scena într-un moment în care se simţea în adâncurile poporului supus un freamăt de turbulenţă, în care erezia ţâşnea din toate părţile, virulentă. Diabolică, ea îndemna la a trata femeile ca pe nişte egale. Sfântul Bernard reluase împotriva acestei primejdii toate acuzaţiile de desfrâu pe care le colporta Guibert de Nogent. Mănăstirile duble, de bărbaţi şi de femei, au început să fie condamnate: acolo superioritatea masculinului era pusă în cauză. Se propuneau forme noi de viaţa spirituală, destinate să îndepărteze de sectele deviante aceste mulţimi de femei nubile, lipsite de soţi, să le relege în *beghinaje*, care erau comunităţi de femei în care se intra rară a pronunţa un jurământ pe viaţă şi, prin forme mai dure de recluziune, să le răpească orice posibilitate de a face rău, ca unor leproase. Şi mă întreb dacă puternicul val de reacţie împotriva tendinţelor de emancipare feminină n-a fost şi el oarecum responsabil de răsturnarea de atitudine ale cărei prime semne se văd, în ultima treime a secolului al XII-lea, în familiile aristocratice, şi care îndemnau la a îngădui mai multor băieţi să-şi ia neveste: era mai de folos să pui fetele

sub controlul unui soţ. Societatea bună voia să-şi ia măsuri de precauţie. îi făcea plăcere să audă spunându-i-se că instituţia feudal-seniorială şi cea a raportului de conjugalitate sunt strâns unite chiar de la crearea speciei umane: pe aceste două temelii se aşeza o repartiţie liniştitoare a puterilor. Étienne de Fougères, episcop, vorbea, în dialectul său, într-o altă predică, despre femei – despre doamnele nobile, bineînţeles, celelalte neavând a fi luate în seamă –, dând straşnice îndemnuri să fie ţinute foarte strâns. Lăsate în voia lor, perversitatea lor dă pe dinafară; se duc să-şi caute plăcerea pe lângă slujitori sau chiar între ele. Antifeministe, antieretice, într-un sens mai larg antiegalitare, asemenea predici erau totodată şi anticurteneşti. Osândind aceste divertismente mondene, unde bărbaţii erau văzuţi prefăcându-se că se înclină în faţa femeilor, simulând iubirea împărtăşită şi, în joacă, slujindu-le – scandal – aşa cum trebuie slujit un senior. În cuvintele sale de încheiere, *Jocul lui Adam* recomandă evitarea poeţilor.

Se găseau totuşi clerici care începeau să facă ideologiei profane concesii mai ample. Astfel, André Capelanul care, în cancelaria tânărului rege Filip, redacta, între 1186 şi 1190, un tratat Despre *iubire*[3]. *Amor* – despre asta e vorba şi câtuşi de puţin despre schimbul de reverenţă şi de afecţiunea care se cuvine să existe între soţii cei buni. Aşadar, subiectul nu este căsătoria, ci acel joc pe care, mai puţin îngăduitori, alţi oameni ai Bisericii îl condamnau. Cartea *Despre iubire*, trebuie spus, se încheie cu o reprobare: este mai bine să nu iubeşti. Scrisă, în versiunea care a fost încredinţată scrisului, în latină şi în ton scolastic, lucrarea este una de educaţie. Dedicată unui laic celibatar, ţelul ei este să pună ordine, „onestitate”, adică bune purtări în comportamentele de dragoste. Nu cred că încheierea cărţii este artificioasă. Parcursul educativ, din treaptă în treaptă, duce, într-adevăr, la nivelul spiritual, la îndemnul de a te detaşa de carnal, deci de femeie. Ar fi totuşi primejdios să-i facem o parte prea restrânsă ironiei în această scriere pariziană ale cărei

capitole esenţiale tratează, în formă de dialog, despre bunele maniere, despre felul elegant de a practica iubirea curtenească, un joc a cărui vogă în acest moment, în casa regală, triumfa asupra tradiţiilor de austeritate. André, pentru a justifica acest divertisment, îl distinge de iubirea frustă, populară, de dragostea brutală. Iubirea despre care vorbeşte are legile ei. Departe de a tulbura ordinea socială sau pe cea morală, ea contribuie la consolidarea lor, tocmai în măsura în care se ţine departe de căsătorie, un domeniu învecinat, însă strict deosebit. „Dragostea nu-şi poate desfăşura formele între soţ şi soţie, pentru că amanţii îşi dăruiesc reciproc totul, de bunăvoia lor, fără a fi constrânşi de vreo obligaţie, în timp ce soţii sunt datori să se supună voinţei lor reciproce şi să nu-şi refuze nimic”. Să notăm, între paranteze, că dragostea de care vorbeşte André nu este platonică. Însă – generozitate, dăruire – ea se desfăşoară neconstrânsă, pe un teren ludic, neavând nimic de-a face cu partea serioasă a vieţii. Tocmai de aceea scrierea ocoleşte obiectul studiului meu, căsătoria. Dar aşa, ocolind-o, ea îi trasează conturul şi relevă, în negativ, ce trebuie să fie ea potrivit moralei curteneşti-Andre arată astfel, stând de vorbă, un bărbat şi o femeie4. Bărbatul este foarte nobil, femeia – ceva mai puţin. Aflându-se în poziţie de superioritate socială, bărbatul o învaţă. Partenerei sale care îl între abă: dragostea conjugală, de vreme ce este fără pată, nu este mai bună decât dragostea curtenească, îi răspunde negativ. Într-adevăr, dacă dragostea „Impetuoasă, plină de viaţă, care vine din trup – şi nu din *ca-fitas* – creşte în interiorul căsătoriei, ea îndeamnă la excesul de plăcere, care este un păcat. „Mai limpede: când pângăreşti un lucru sfânt, abuzând de el, eşti mai sever pedepsit decât atunci când comiţi excesele obişnuite. Şi este mai gravă pedeapsa unei femei măritate decât a uneia care nu este. Într-adevăr, aşa cum ne învaţă legea Bisericii, cel care îşi iubeşte soţia cu prea multă ardoare este considerat vinovat de adulter”. Şi aceasta este doctrina formulată de Sfântul Ieronim şi, mai de curând, de Pierre Lombard: „Lucrarea de zămislire a

copiilor este îngăduită înăuntrul căsătoriei, însă voluptăţile, în felul târfelor, sunt condamnate5”. Şi de Alain de Lille: *Amator* (iubitorul, amantul) vehement al soţiei sale este adulter6”. Să-i lăsăm zâmbetului, bineînţeles, locul care îi revine. Rămâne convingerea profundă că mariajul nu este un joc; joaca este în afara lui. Căsătoria este ordine şi, prin urmare, constrângere. În afara acestei ordini, în partea păduratică a vieţii, se situează, ca şi prostituţia, jocul de dragoste. Funcţia benefică a iubirii curteneşti şi a prostituţiei este tocmai aceea de a extrage excesul de căldură, de patimă, în afara celei conjugale, pentru a o menţine pe aceasta în starea de reţinere care i se cuvine. Aici se vede bine că vorbeşte clericul, capelanul, sigur că se va face ascultat de toţi celibatarii, gelos pe cei ce nu erau, dar ascultat şi de *seniores*, capii de familie, pentru care conjugalitatea nu trebuie să ducă la destrăbălare: nu-ţi tratezi soţia, *uxor*, la fel cum îţi tratezi prietena, *amica*. Cu atât mai mult cu cât acest câmp de libertate, de căutare aventuroasă este deschis numai pentru bărbaţi. Al şaselea dialog din cartea a II-a stabileşte formal distincţia dintre două morale: cea masculină şi cea feminină7. Bărbaţilor, chiar celor însuraţi, libertatea le este permisă, dacă nu depăşesc măsura, dacă în vânătoarea lor după plăceri nu merg până la a strica mariajele nobile: „Acest lucru este tolerat la bărbaţi, pentru că stă în obişnuinţa lor şi pentru că este un privilegiu al sexului lor de a face tot ceea ce, în această lume, este necuviincios prin natură”. În schimb, este de datoria femeilor să fie pudice, rezervate: dacă se abandonează mai multor amanţi, ele încalcă regula: sunt excluse din compania doamnelor oneste. În ce anume privinţă, în adâncul ei, învăţătura din tratatul *Despre iubire* se deosebea de cea din *Jocul lui Adam*, de cea a lui Étienne de Fougères? Aici ca şi acolo, bărbatul domină, el conduce jocul. Această etică este etica bărbatului, clădită pe un sentiment primordial: teama de femei, şi pe voinţa hotărâtă de a le trata pe acestea ca pe nişte obiecte.

André scria în realitate pentru rege. El îşi valorifica

cunoştinţele şi talentul de scriitor şi îşi slujea patronul făurind fraze pentru învăţătura şi pentru divertismentul Curţii. Principele, la sfârşitul secolului al XII-lea, are de gând să domesticească tagma cavalerilor. Are nevoie s-o atragă, s-o reţină în preajma lui. Curtea lui se cade să fie plăcută, să ofere nu numai, ca odinioară, bucuriile trupului, ci şi pe cele ale spiritului. Generozitatea seniorului, virtutea aceasta indispensabilă, trebuie să se manifeste şi prin asemenea agremente. Dar Curtea trebuie, în aceeaşi măsură, să şi educe. Ea îşi îndeplineşte funcţia politică, contribuie sub ochii stăpânului la menţinerea ordinii publice, deprinzându-i pe comeseni cu bunele obiceiuri, învăţându-i să trăiască după *honestas*, întărind bazele unui sistem de valori. Această mică societate închisă este plină de adolescenţi care se pregătesc să devină cavaleri. Învăţătura se adresează în primul rând acestei părţi turbulente a companiei de Curte, „tineretul”. Aceşti tineri, aceşti *baccalarii*, vasali celibatari care n-au primit niciun fief, învaţă, imitându-i pe cei mai în vârstă, felul cel bun de a hăitui vânatul, de a lupta. Însă, în intervalul dintre aceste exerciţii fizice, ei învaţă să se poarte după cuviinţă, ascultând povestiri, anecdote exemplare, ilustrări ale felului în care societatea bună se visează pe ea însăşi. Situând acest vis pe două planuri: fie cu totul în afara realităţii, în ficţiune, în imaginar; fie, pe o urzeală de fapte trăite, în memoria vie, în istorie.

Aceste povestiri arată, între altele, cum să te comporţi cuviincios cu femeile. Cele de pură invenţie înclină spre partea jocului şi îi fac căsătoriei un loc mai mic şi mai ales exterior. Locul variază în funcţie de genuri. Cântecele epice, celebrând vitejia militară şi lealitatea vasalilor, situează pe margini fin

«„Jtea, ţărani sau *XTI* aparţin rareori] Z cu ac care, cu «se află, şi ea] e-ata Vreuna cu *e m>v8 arP***

Prin cetate/ Estectas Upralor martori!?? 1 Cde ei era vina lui *YSZtv* Ce face ««ele Marc îi atâta /” devâr râZ!

aţâţată ci să ia oferindu-se Plăteşte la? ru soţul *8 arP-i m*

Când de-co
PUbJică 1 S
lui ™e baroni Marc viţ cererii episcopilor; ea rosteşte atunci jurământul purificator şi se ştie prin ce artificiu iese din această grea încercare. Interesul unor asemenea mărturii este de a atesta că infracţiunile faţă de legea căsătoriei nu ţineau de justiţia Bisericii. E vorba de cauze profane. Adaug: private, pur domestice. Oamenilor casei le revine să observe efectul fierului înroşit, s-o audă pe soţie dezvinovăţindu-se, luându-l pe Dumnezeu drept martor, cu mâna pe *Evanghelie* sau pe nişte relicve sacre. Desigur, soţul nu hotărăşte singur. Este obligat să ceară sfat. Dar sfatul nu este cerut în afara casei, în afara cercului de rubedenii, iar clericii nu au niciun amestec. Vorbesc de soţ. Propriile lui încălcări ale conjugalităţii nu dau loc nici unei proceduri şi nu sunt teme de roman. Într-adevăr, ceea ce se află în cauză este onoarea. Onoarea îl priveşte pe bărbat. Iar ea depinde de buna sau reaua purtare a femeilor. Acestea nu consimt întotdeauna la adulter: în casele nobile au loc numeroase violuri. Dacă este adevărat ca Geoffroi Plantagenet a posedat-o pe Alienor, foarte tânăra soţie a seniorului său, nu a posedat-o oare cu forţa? Dar uitaţi-vă în *Romanul Vulpoiului*, la cazul reginei Lionne: Vulpoiul i s-a strecurat în pat şi s-a bucurat de ea împotriva voinţei sale; totuşi, este judecată culpabilă: violată sau nu, ea a trăit o plăcere în afara căsătoriei. Iar cei care râd sunt de partea răpitorului. El întrupează puterile răvăşitoare ale virilităţii. Căci nu trebuie să ne înşelăm. Ceea ce scrierile acelei vremi numesc „dragoste”, în latină sau în dialecte, nu este nimic altceva decât dorinţa, dorinţa unui bărbat şi isprăvile lui sexuale. Chiar şi în romanele zise curteneşti.

Tema lor este acest gen de iubire. Violentă, subită: născută dintr-o văpaie, sporeşte irezistibil. Încingând sângele, aţâţându-l pe bărbat să câştige cu orice mijloace ceea ce Marie de France numeşte „prisosul” 9. Dorinţa aceasta se loveşte de piedici care trebuie, rând pe rând, înlăturate. Iubiri întotdeauna contrariate. Cel îndrăgostit

trece din încercare în încercare. Parcursul acesta este pedagogic. Cavalerul este dator, pentru a ajunge la plenitudinea virilă, să-l parcurgă atâta vreme cât îi durează „tinereţea”, atâta vreme cât n-a intrat şi el în rândul capilor de familie. De obicei, obiectul dorinţei sale, şi totodată iniţiatoarea ei, este o femeie căsătorită, soţia seniorului său, care îi este adesea unchi. Dragostea se naşte, într-adevăr în miezul acestei promiscuităţi casnice, care îi neliniştea pe

Bourchard de Worms şi pe Yves de Chartres, prielnică adulterelor, incesturilor. Eroul celibatar a părăsit casa tatălui său în mod normal, tinerii fac ucenicie într-o altă casă aristocra ţică, care este adesea cea a fratelui mamei lor. Practica aceasta decurge din obişnuita inegalitate de rang înăuntrul perechilor aristocratice. Linia ereditară maternă, neam mai mare reintegrându-i în sânul ei îndată ce au ajuns la vârsta raţiunii, îşi întăreşte influenţa asupra acestor tineri, în care curge sângele strămoşilor, născuţi într-o altă familie. În fiecare lăcaş no bil, stăpânul creşte astfel, ani după ani, pe acei fii ai surorilor sale care nu sunt hărăziţi slujirii lui Dumnezeu. îi educă, îi înarmează, îi însoară ca un adevărat tată –, iar mitul, în cazul lui Charlemagne şi al lui Roland, face să derive această pater uitate afectivă până la paternitatea de sânge, incestuoasă…

Nepoţii lui îl slujesc ca nişte fii, însă îi doresc soţia. După cum, în alte instanţe, Fecioara Maria ţine în inima lor locul mamei de care exilul din casa natală i-a înstrăinat de mici.

Acesta este reflexul în intriga curtenească a raporturilor sale de convivialitate: dacă dragostea nu este niciodată descrisă ca născându-se între unchi şi soţia nepotului său de soră, cauza este aceea foarte simplă că nepotul, o dată căsătorit, se instalează în alta locuinţă.

Amorul se află aici în germene în prietenia al cărei loc natural este familia aristocratică în sens larg: te iubesc, îi spune Yseut, „pentru că tu eşti nepotul său şi pentru că, pentru gloria lui, tu făceai mai mult decât oricare altul”.

Privi în – îşi everenţa pe care trebuie s-o poarte soţului ei, soţia unchiului are datoria să aibă drag de nepotul ei. Rolul ei în c. că este să coopereze la educarea lui. Ea îl domină prin această funcţie pedagogică. În plus, ea este mai în vârstă, nu cu mult, dar întotdeauna. Ceea ce o aşază pe ea în situaţia de „senior”, în sensul etimologic al cuvântului, iar pe el, în aceea de „vasal”, de băieţandru. Putem să ne explicăm prin aceasta faptul ca resturile, cuvintele de ritual ale vasalităţii, s-au putut încornora ritualului de amor curtenesc. Inversând ierarhia textelor: gva e mai presus decât Adam, ea poarta responsabilitatea căderii lui. Romanul este istoria păcatului său. Consumat, adulterul rămâne totuşi steril. Într-adevăr, despre bastarditate se impune să vorbeşti cu toată seriozitatea. În legătură cu ea, există prea mari temeri. Nu este decent să te amuzi pe socoteala ei.

Şi iată că doamna consimte, cuprinsă ea însăşi de dorinţă. Ea se oferă. Asemenea femeii lui Putifar, i se întâmplă să nu-i rămână în mână decât pulpana unei mantii. Şi atunci devine geloasă. Perfidă, minte: eroul a urmărit-o, a brutalizat-o. Într-adevăr, se întâmplă uneori ca tânărul să reziste. Reţinut de lealitate, refuzând să-şi trădeze seniorul său, poate, în speranţa unei iubiri împărtăşite, licite şi care l-ar uni cu o soţie. Cavalerul fuge de mânia unchiului. Pleacă în lumea lergă.

În povestirile parcursurilor aventuroase se mai străvede totuşi realul. În secolul al XII-lea, cea mai mare parte dintre băieţi este silită să-şi caute norocul. Rătăcesc din turnir în turnir, dovedindu-şi vitejia, riscându-şi viaţa în nădejdea de a dobândi renume şi, dacă îşi întrec potrivnicii, o soţie. Transpus în vis, acest itinerar primejdios străbate, într-adevăr, două lumi. Una seamănă cu lumea noastră. îi vedem pe cavalerii rătăcitori găzduiţi pentru o noapte de nişte boiernaşi oneşti a căror casă e plină de fete de măritat. Foarte supuse. Foarte pricepute în a-l masa, uneori până în zori, pe războinicul frânt de oboseală.10 Dacă eroul e pe gustul lor, iată-le străpunse de dragoste, doar sunt femei. Ele se folosesc atunci de corpul

lor în toată libertatea: *„Atâtea sărutări şi-mbrăţişări/încât Gauvain le-a cules floarea/Şi astfel fecioria şi-a pierdutJDar i-a plăcut şi n-a suflat cuvânt*”. *11*

Acestor fete deloc nărăvaşe nu le pasă de legăturile de rudenie. Arol a descoperit într-o bună dimineaţă că mâna care 1 se strecurase cam prea departe era a propriei sale verişoare: a mulţumit cerului că s-a abţinut. Cu excepţia acestui caz, asemenea jocuri sunt cu atât mai puţin vinovate cu cât aceste fete care n-au soţi nu visează decât să se mărite. În orice caz, înfruntă primejdia pe care o evocă Marie de France în *Milon*mânia mirelui când descoperă în noaptea nunţii că fecioara nu mai e fecioară. Exagerare romanesca? Trebuie să credem că în viaţa obişnuită, oamenii de treabă vegheau cu mai multă grijă asupra fecioriei odraslelor lor?

Dar uneori, viaţa rătăcitoare, trecând peste nişte hotare nevăzute, se pierde într-un univers de minunăţii în care întâlneşte, lângă izvoare limpezi, scăldându-se goale, fete albe şi fine, frumoase. Necunoscute, fără nume. Şi de aceea primejdioase. Poate sunt nişte rude – un nou indiciu: clericii romancieri nu pierd un prilej în care să nu trezească în ascultătorii lor teama de incest. Sau poate sunt zâne. Dorinţa bărbătească, brutală, nu le cruţă pe aceste femei stranii: cel mai adesea le violează. Numai că, după aceea, ele se leagă de răpitor, gata să-l ajute, generoase, dându-i bogăţie şi copii. Rămânând totuşi închise în lumea lor, inaccesibile. Misterioase. Aşezând în jurul iubitorului o împrejmuire de oprelişti. Dacă le încalcă, dă de nenorocire. Consider aceste fiinţe fabuloase drept un alt fel de substitut al mamei rămase undeva departe. Ceea ce era Fecioara Maria pentru Guibert de Nogent au fost zânele pentru atâţia cavaleri frustraţi, mezini, daţi de mici pe mâna doicilor, foarte mulţi dintre ei rămaşi de timpuriu orfani de mamă. Când îşi închipuiau că se înstăpânesc pe aceste făpturi de vrajă, accesibile şi totuşi dominatoare, ei îşi închipuiau, biruitori asupra anxietăţii, că revin în sânul cald al primelor zile de viaţă.

Literatura de invenţie, ca şi arta iubirii a lui André

Capelanul, pare să ocolească mariajul. Dar, fără să o spună, ea tinde irezistibil către el. Căci în sufletul „tinerilor” care se hrăneau cu asemenea scrieri, impulsurile se înfruntă. Ei visau să şubrezească instituţia matrimonială, de la care erau excluşi, dar în acelaşi timp sperau să depăşească această excludere. Ei nădăjduiau să se însoare, în ciuda tuturor predicilor. La capătul fiecărei aventuri străluceşte, aşadar, un mariaj: femeia perfectă pe care o cucereşti, o îmbibi cu fiinţa ta, făcând-o să-ţi nască feciori frumoşi. Valorile căsătoriei stau acolo, io temeiurile cele mai adânci ale intrigii romaneşti. *Povestea mantiei* vorbeşte de un obiect magic, relevând, de la un capăt la celălalt al unei reuniuni curteneşti, infidelitatea fiecărei soţii; un singur soţ n-a fost trădat; solitar, el întrupează speranţa, ţinta căutării incerte. În cântecele cu versuri scurte (în genere de opt silabe) numite *laiş*, atribuite Mariei de France, iubirea ideală este cea care se încununează printr-o căsătorie. Marie de France scria în ultima treime a secolului al XII-lea. După anii şaizeci, în cercurile mondene ale Franţei de Nord, la Curţile care dădeau tonul, lansând noile mode de a te îmbrăca, de a vorbi, de a te pune în valoare, se discerne tendinţa de a stabili o divergenţă mai mare între fanteziile colindării după o dragoste şi aranjamentul matrimonial. Chrétien de Troyes dorea să satisfacă gustul publicului său, cel mai rafinat din vremea aceea. Examinând îndeaproape grija cu care s-a străduit să întreţească dragostea şi conjugalitatea în intrigile pe care le-a ticluit între 1170 şi 1180, n-am izbuti oare să percepem mai bine intensificarea unei asemenea preocupări? Dincolo de virajul brusc care, în *Povestea Graalului*, a sublimat, sub aparenţele unui jurământ de castitate, renunţările la care „tineretul” era constrâns cât durăii lungile încercări ale educaţiei cavalereşti, partea cea mai importantă a producţiei literare nu ne învaţă, cu o insistenţă mereu sporită, că iubirea, iubirea trupului şi a inimii, îşi găseşte împlinirea în căsătorie şi în procrearea legitimă, refuzată femeilor infidele, Guineverelor arzând de prea multă patimă, pentru

ca sperma lor să rămână fecundă? Lealitatea, stăpânirea greu dobândită de sine, valori virile, care generau, prin ferma unire a perechilor sub autoritatea maritală, înrădăcinarea descendenţei ereditare şi perpetuarea dinastică. Tânărul erou din primul *Roman al Trandafirului* s-a aventurat în grădină. Floarea care îl ispiteşte este încă un boboc, abia deschis – o fecioară, nu o doamnă. Pentru bunul motiv că tânărul se pregăteşte s-o culeagă: pentru a face din cea aleasă soţia sa.

În zorii secolului al XIII-lea, într-o societate care îşi pier-le încetul cu încetul rigorile, în care constrângerile care limitau nupţialitatea masculină sunt pe cale să se îmblânzească, printre aceste expresii ale unui vis care sunt romanele şi pOe. mele persistă o fermă distincţie între jocurile erotice pe care André Capelanul le ţine cu stricteţe în afara cadrului conjugal şi dragostea care ar trebui să-i lege pe soţi. Dar aceste două atitudini masculine faţă de celălalt sex par acum să convină fiecare celor două etape care, în mod normal, se succedă în viaţa unui bărbat bine născut. îi este îngăduită o perioadă de prădăciune, vreme a vitregiilor şi a căutărilor, a iubirilor pe care Georges Dumezil le-ar numi de a doua funcţiune. Dar vine apoi ceasul când îi şade bine să renunţe la isprăvile aventuroase şi să se instaleze, maturizat, în tihnă şi înţelepciune. Trecerea de la o vârstă la alta se operează potrivit unor rituri, şi căsătoria îşi are locul ei între ele. Totuşi, în privinţa lor se discerne o altă trăsătură, comună tuturor operelor de ficţiune a căror funcţie este să distreze instruind: ele nu ţin seamă de formele pe care le cere Biserica. În povestirile acestea, nu găseşti preoţi decât cel mult în posturile libidinoase şi groteşti pe care li le conferă povestirile glumeţe. Numai nişte sihaştri, nişte marginali, despre care nici nu se ştie bine dacă aparţin Bisericii sau nu, aduc îndrăgostiţilor şi soţilor mesajul creştin. Oare această indiferenţă nu atestă că de fapt conflictele s-au potolit? Binecuvântarea nupţială este o formalitate pe care n-o mai contestă nimeni, acceptată de toţi. Ea aparţine acelei vieţi obişnuite despre care romanele nu au nimic de

spus. Conformism, concesii reciproce: ciocnirile dintre cele două morale s-au amortizat. În literatura curtenească pare să se reflecte bine, la sfârşitul domniei lui Filip Augustul, pacea în care formele căsătoriei europene, după grele zdruncinări, s-au stabilizat pentru veacuri.

Dar care este valoarea literaturii de evaziune? Ea deformează, în ce privinţă, până la ce punct? A venit momentul să supun atenţiei cititorilor alte povestiri, care înfăţişează istorii adevărate. Imaginarul joacă şi aici rolul său, însă, prin forţa lucrurilor, nu se îndepărtează într-atât de real.

XII

Seniorii din Amboise

Fiul cel mare al contelui de Guines aşteaptă ca tatăl său să moară. S-a însurat de curând. După felul de a judeca al vremii, nu mai este tânăr. Este un om care a trăit mereu în aer liber, deprins cu exerciţiile fizice. Vânează, cutreieră din turnir în turnir, însoţit de camarazii lui de arme. Când plouă, greu şi îndelung, nu ştie ce să facă, se plictiseşte şi, odată cu el, întreaga ceată de tineri războinici care îl însoţeşte. Pentru a omorî vremea, închişi la adăpost, ei stau să asculte istorii. Unul dintre băieţi cunoaşte strălucitele fapte ale lui Carol cel Mare, un altul – aventurile din Ţara Sfântă, un văr al patronului, un om din sângele lui, ştie bine isprăvile strămoşilor lor comuni. El ţine bine minte faptele acestea de vitejie, lui i se cere să urce din generaţie în generaţie genealogia, pentru a vedea, într-o bună zi, dacă o căsătorie nu trebuie desfăcută, însă de obicei el îşi desfăşoară amintirile spre plăcerea casei. Vorbeşte şi pentru a da învăţătură. Într-adevăr, în măsura în care Roland, Godefroi de Bouillon, Gauvain, străbunii sunt modele de purtări bune şi frumoase şi relatarea faptelor lor îi emoţionează adânc pe cei care trăiesc prin locurile unde le-au săvârşit, oameni convinşi ei înşişi, fiind descendenţii acestor îndepărtaţi defuncţi sau ai comesenilor acestora ca, atunci când călăresc, când stau de vorbă, se roagă sau fac dragoste, cea dintâi datorie a lor este să urmeze pilda acelor viteji

care, înaintea lor, s-au adunat ca ei aici, pentru a se bucura împreună sau a se glorifica. Mai mult decât oricare alta, istoria familială întreţine în anturajul seniorului grija de a nu degenera, de a evita să nu se irosească virtuţile din sângele lor, tineri sau bătrâni, în care vechea vitejie trebuie, din vreme în vreme, să se întrupeze.

În a doua jumătate a secolului al XII-lea, atunci când cultu ra cavalerească a încetat să fie în întregime orală şi gestua Jă memoria ancestrală a fost încredinţată scrisului, aşa cum fu'seseră cântecele şi poveştile. Sarcina de a o fixa i-a revenit câte unui tehnician, unui om al Bisericii, aparţinând familje; sau măcar ataşat casei, fie unuia dintre acei clerici slujitori obligaţi să ţină liturghiile, fie unui membru al colegiului de canonici care, în Franţa de Nord, se învecina cu orice castel de oarecare importanţă. Se aştepta de la acest literat să vegheze asupra formei, ca amintirea să dobândească, prin grija lui măreţie şi aspect monumental. Această exigenţă de solemnitate explică faptul că scrierile de genul acesta al căror text ni s-a păstrat au fost toate, până în pragul secolului al XIII-lea, redactate în latină, în limbajul ceremoniilor funerare şi al cărţilor savante. Într-o latină pompoasă, împodobită cu graţiile retoricii. În cursul transcrierii, memoria nu devenea doar mai puţin vagă şi mai despuiată de false podoabe: ea devenea mai cuprinzătoare şi mai profundă. Scriitorul găsea sprijin în acele scheme genealogice care erau construite pentru a obţine de la tribunalele ecleziastice pronunţarea desfacerii unei căsătorii din pricină de consangvinitate. Un asemenea cadru iniţial impune acestor povestiri să coboare treptele unei filiaţii. La fiecare generaţie, articularea cea mai importantă este, să reţinem, un pact conjugal, legitim şi prolific: X a zămislit pe Y din Z, soţia lui. Totuşi, scribul avea mijlocul de a depăşi pragul amintirilor personale pe care îl înviorau procedurile de divorţ, de a completa cu ceea ce văzuse el însuşi sau auzise, culegând ştiri de la informatori mai vârstnici, prin ceea ce putea citi pe pergamentul cărţilor şi al documentelor. Capabil de un travaliu analog cu cel pe

care sunt pe cale să-l fac eu acum, de a răscoli prin arhive, de a desluşi urme aproape şterse, el s-a căznit, pentru a fi pe placul verilor, al stăpânilor lui, să urce până la obârşia familiei ereditare, până la miraculosul străbun întemeietor. Îndeosebi, ca să-şi împlinească rolul, el a remodelat amintirea trecutului şi cu atât mai multă libertate cu cât amintirea era mai ceţoasă. Celor mai îndepărtaţi dintre străbuni, care nu supravieţuiau decât printr-un mormânt, un epitaf, un nume menţionat într-un act mănăstiresc, el era la largul său să le atribuie comportamente care erau considerate în jurul lui drept exemplare, să proiecteze asupra acestor umbre toate atributele imaginare exaltate de ideologia stirpei. Ideologie care marchează, tot atât de profund, ceea ce cronica relata despre personalităţi a căror amintire era mai puţin incertă, căci stăpânul casei, care îl pusese să scrie, dorea ca despre tatăl, despre bunicul lui să se scrie cu un anume ton; el aştepta ca el însuşi, stăpânul, să fie fixat într-o postură măgulitoare, conformă codului ale cărui ţeluri şi interdicţii mă străduiesc să le descopăr. Literatura genealogică constituie deci cea mai generoasă dintre sursele din care îmi scot informaţia. Pentru ceea ce ea ne ajută să aflăm despre prezent, nu despre trecut. Ea pune în lumină ceea ce era, în momentul redactării acestor scrieri, conştiinţa de sine a marilor familii. Asemenea texte sunt extrem de rare. Şi totuşi, sunt convins, genul acesta literar înflorea în Nord-Vestul Franţei la sfârşitul secolului al XII-lea, într-o vreme în care cultura laică era în plină înflorire. Principii cei mai mari nu erau singurii care îi favorizau eflorescenta. Seniori de mai mica nobleţe îi imitau. Consolidarea marilor formaţii politice ameninţa autonomia puterii lor; pentru a rezista acestor presiuni, ei gândeau că este bine să amintească faptul că neamul lor era, şi el, vechi şi glorios: genealogia era o armă defensivă. Nu ştim cum erau folosite aceste povestiri, unde, când şi în faţa cui, de cine erau citite. Unele indicii sugerează că ele au fost redactate sau redactate definitiv tocmai cu prilejul vreunei căsătorii. Când se constituia o celulă conjugală, când îşi lua locul pe

treapta generaţiilor, ca s-o continue, nu se cuvenea oare să se răsădească atunci amintirea împrospătată a gloriilor, pentru învăţătura noului senior şi a nădăjduiţilor săi urmaşi? Sigur că aceste lucruri aveau destinaţie internă, privată, şi tocmai de aceea cele mai multe s-au pierdut. Unele au fost salvate de întâmplare, pentru că nişte vlăstare târzii ale acestor familii, capabile încă de mecenat, au pus să fie copiate manuscrisele cu două sau trei sute de ani mai târziu, în secolele al XIV-lea şi al XV-lea, într-o vreme când, în casele nobile, începeau să se constituie biblioteci bine întreţinute.

Cea mai veche dintre aceste epave este din 1155: provine din Touraine, ţinut al retoricii celei frumoase. Textul acesta superb celebrează virtuţile seniorilor din Amboise1. Totuşi panegiricul – poate şi de aceea a supravieţuit – priveşte şi alte persoane: autorul, un canonic al colegiului din Amboise nu scria numai pentru urmaşii acestor eroi; el se adresa şi unui alt cap de familie, lui Henric Plantagenet, conte de Anjou, tocmai atunci încoronat rege al Angliei. Proza aceasta este, într-adevăr, de o tonalitate cu totul specială. Este o tânguire, un bocet. Nefericirea tocmai lovise familia. Ea se află decapitată. Cel care o cârmuia, un bun vasal al conţilor de Anjou, îi slujea în război, războiul pe care regele Franţei, ajutat de contele de Blois, îl pornise împotriva noului soţ al lui Alienor. Dar a căzut într-o ambuscadă şi, acum de curând, a murit. Fiii săi nu au urmaşi. Castelele sale au fost cucerite sau sunt pe cale de a fi. Din adâncul durerii se înalţă o chemare către seniorul fiefului. Lustruită cu multă ştiinţă, scrierea este o pledoarie, un act de supunere către un suzeran. Funcţia ei de primă urgenţă nu este aceea de a-i informa pe urmaşii învinsului despre virtuţile tatălui lor. Ea este aceea de a capta bunăvoinţa stăpânului lor, un ultim recurs.

Cu această intenţie, foarte abilul scriitor, citând din belşug pe Cicero, urmează, pagină de pagină, elogiul prieteniei vasalului faţă de senior. S-a hotărât să înceapă prin a descrie Amboise, antichităţile ei: pământul dat în grija vasalului, rădăcina acestei lungi prietenii;

concesiunea acestei considerabile averi constrânge de numeroase generaţii la anumite datorii reciproce ale celor două familii, cea a vasalilor şi cea a seniorilor. Apoi este pusă în paralel istoria celor două familii, respectând însă ierarhia. Se începe întâi cu faptele conţilor de Anjou. Este lăudată mai ales valoarea lor militară, vigoarea virilă de care va da curând dovadă urmaşul, când va veni şi el în sprijinul neamului. Actorii acestei prime povestiri sunt, prin urmare, bărbaţi. Nu se spune nimic despre fiicele lor, nimic sau aproape nimic despre soţiile lor. Toţi sunt viteji, cu o singură excepţie, Fouqué Rechin: el se dovedise cândva duşmanul înrăit al casei de Amboise. Şi este ponegrit pentru asta. În tinereţe, e drept, era plin de făgăduinţe. îmbătrânind însă, l-a cuprins patima femeilor, ducându-l la inerţie, la împotmolire, la acea moleşire în plăcerile aşternutului atât de des reproşată, în documentele acestei epoci, seniorilor care nu ştiau să moară la timp. Libidinos, vina lui a fost de a fi dorit prea ardent pe Bertrade, o femeie afurisită care, până la urmă, l-a provocat pe regele Filip s-o răpească. Textul acesta părtinitor este sursa principală a acuzaţiilor de rapt şi de desfrânare al căror obiect a fost Capetianul, din partea istoricilor, până în zilele noastre. După marile fapte ale conţilor, sunt descrise cele ale vasalilor. Descendenţii lor prezintă o structură asemănătoare, însă întemeierea ei mai târzie datează de la sfârşitul secolului al X-lea, iar aceşti bărbaţi dovedesc virtuţi diferite. Mai puţin năvalnici, însă foarte prudenţi, leali, buni de sfat. Şi printre ei se află o oaie neagră, ultimul, Sulpice al II-lea, victimă a nemăsurii şi a lăcomiei sale: a fost greu pedepsit. Nu că i-ar fi plăcut prea mult femeile, însă, la un moment dat, a uitat de obligaţiile la care îl constrângea omagiul feudal. Pentru că onoarea seniorilor de Amboise era aceea de a nu fi rupt niciodată credinţa lor de vasali faţă de seniorii lor. Această neclintită prietenie le dădea dreptul, când erau la necaz, să ceară ajutorul şi sfatul seniorului.

Prietenia feudală se naşte din omagiul (*hommage*) care, cum arata şi numele, îi uneşte pe bărbaţi. Este, prin

urmare, o virtute masculină, iar războinicii ocupă primul plan al scenei. Povestea seniorilor de Amboise numeşte şaptezeci de bărbaţi. Dar ea numeşte şi douăzeci şi cinci de femei. Unele dintre ele sunt mai mult decât nişte simple figurante şi acestea sunt tocmai soţii. Interesul excepţional al acestui text este de a plasa în prim-plan nişte personaje feminine care nu aparţin legendei, de a le situa în funcţia pe care o îndeplinesc şi de a arăta ce imagine îşi făceau despre ele bărbaţii de atunci. Imagine ideală, bineînţeles. Opera este un panegiric. Străbunele, doamnele, aceste fete care au fost conduse, fecioare, în aşternutul căpeteniei de familie, nu i-au înşelat niciodată şi nu au fost niciodată repudiate. Ele şi-au ajutat soţii să-şi înalţe prestigiul familiei. Toate, în afară de una, Agnes, soţia nefericiului senior2. Ea trăieşte încă, mamă a unor băieţandri care sunt nădejdea continuării familiei; este însă văduvă; poate a părăsit casa seniorială; unii se gândesc în orice caz să o deposedeze de zestrea ei de văduvă, s-o izgonească. Este de neam foarte bun, coborâtoare din Donzy-Saint-Aignan, înrudiţi cu casa regală. Dar oare nu tocmai aceasta o aşază de partea cea rea a lucrurilor? în 1155, Capetianul şi prietenii săi sunt cei mai înverşunaţi adversari ai contelui de Anjou şi ai vasalilor săi. Ea singură este obiectul relelor judecăţi: zăpăcită, laşă, mai grav: suspectă de trădare; în momentul marii primejdii, cu bărbatul în lanţuri, „fără discernământ (...), iară să ceară sfat", ea a restituit două sute de prizonieri cu vitejie capturaţi de pedestraşii castelului din Amboise, prizonieri care ar fi putut fi eventual daţi în schimbul seniorului. Aşadar, n-a fost la înălţimea rolului ei. Calitatea de mamă o îmbia să ia locul stăpânului sfârşit şi să ia în stăpânire senioria, s-o apere cu orice preţ, până când din neam va apărea un bărbat, un viteaz, care s-o elibereze de aceasta suplinire. Oamenii ar fi vrut-o, asemenea acelor eroine care apar pe alocuri în cronici, virtuoasă, stând neclintită pe meterezele fortăreţei asediate, voci-ferând, încălzind inimile apărătorilor.

Agnes serveşte, pe lângă asta, de contrast. Slăbiciunea ei pune şi mai bine în evidenţă strălucita

virtute a soacrei sale, moartă de curând, Elizabeth de Jaligny, o fată a contelui Fouqué Rechin şi, prin urmare, mătuşă de a doua generaţie a regelui Henric Plantagenet. „Norocoasă" femeie, întâi prin sângele ei, prin neamul ei, pentru că ţinea de tatăl ei, dar nu mai puţin prin ceea ce îi revenea de la calitatea soţului ei, de la calitatea fiicelor ei. Tot ce a onorat-o pe această femeie emană, cum bine se vede, de la bărbaţi. De omul care a zămislit-o, de cel care a făcut-o mamă, de bărbaţii cărora le-a dat naştere. Datorită acestor merite împrumutate, a dat dovadă de activitate şi de acel „curaj bărbătesc", cum spune literal textul, care a eliberat-o de slăbiciunile femeieşti. A ajuns chiar, fapt memorabil, să se comporte ca un bărbat. De curând căsătorită, a fost văzută plecând în ţara mamei sale – firește, cu consimţământu soţului –, însă singură. Încercau s-o despoaie de moştenire, a apărat-o, a păstrat-o pentru fiii săi. Iar apoi a străbătut prin toate încercările „bărbăteşte", în felul femeilor puternice din Biblie. A rămas bărbătoasă, ba a devenit şi mai bărbătoasă după ce, venind vremea, şi-a pierdut bărbatul. A fost silită atunci să ţină piept fiului ei mai mare, Sulpice al II-lea, pe care, poate, îl strica într-o măsură oarecare căsătoria lui nefastă cu o femeie prea slabă. Avea pretenţia să administreze el dota mamei sale. Aceasta din urmă s-a împotrivit, cerând dreptate seniorului fiefului. Contele de Anjou, principe bun, apărător al văduvelor, încântat de prilejul de a-şi potoli un vasal devenit turbulent, l-a forţat pe seniorul de Amboise, cu armele în mână, să respecte drepturile mamei sale. Sigură de ea, Elisa-beth a plecat din nou în Bourbonnais să-şi stabilească al treilea băiat pe averea pe care o avea ea personal, apoi s-a înapoiat să-şi sfârşească zilele în casa pe care o avea la Amboise, în vecinătatea mănăstirii Saint-Thomas, ca o bună şi cucernică văduvă. Şi-a folosit ultimele zile dăscălindu-l pe fiul ei mai mare, ca să-l ferească de trufie. Bătrână, „plină de zile", a fost sfetnica cea bună, substituindu-se tatălui defunct, înţeleaptă cât trebuie să fie un *senior*. „De ce te-ai aruncat într-un război fără să-mi ceri sfatul: n-ai fi găsit la nimeni

mai bună povaţă3”. Înainte de a muri, paralizată, a mai fost în stare să ia sub protecţia ei pe cel mai mare dintre nepoţi, orfan, despuiat de tot ce avea, şi a cărui mamă nu era bună de nimic; ea i-a cedat copilului, cu mâna ei, ce mai păstrase încă: moştenirea de la Jaligny, pe care o lăsa vacantă moartea ultimului ei fiu. Singură în mijlocul ruinelor averii sale familiale, inflexibilă, cuirasată de paralizie şi de curajul său, Elizabeth este o excepţie în această galerie de portrete exemplare. Ea este o lecţie pentru bărbaţi, supravieţuind primejdiilor maternităţii, supravieţuindu-i soţului ei. *Virago*, bărbătoasă, ea este una dintre acele rare femei de inimă pe care bărbaţii acelei vremi le respectau când, despuiate de feminitatea lor, ele deveniseră ca nişte egale.

Virtuţile obişnuite aşteptate de la o soţie se descoperă într-un alt portret, cel al unei străbune moarte cu vreo şaizeci de ani în urmă, Denise. Se odihnea pe veci în mănăstirea de la Pontlevoy: în fiecare an, cu prilejul comemorării morţii amintirea ei era evocată în liturghiile funerare. Opt cuvinte latineşti ajung elogiului ei: ele definesc ce este, în ochii bărbaţilor, perfecţiunea femeiescului: *pia filia*, *morigera conjunx*, *domina clemens*, *utilis mater*. Fiică, soţie, stăpână şi mamă, de-a lungul întregii sale vieţi, Denise a fost mereu supusă bărbaţilor, tată, soţ, frate, chiar socru, care a administrat casa în care a trăit. Până la măritişul ei a rămas *pia*, supusă poruncilor: a acceptat drept bărbat pe cel care fusese ales pentru ea. Destinul ei era de a deveni *conjunx*, soţie. Iar ca soţie a fost tot ceea ce ar trebui ca soţiile să fie, îndatoritoare, supusă. Doamnă totuşi, *domina*, dotată cu o putere, şi nu mică, pentru că soţul ei venise să se stabilească la ea, în casa strămoşilor ei, şi deţinea de la ea cea mai mare parte a puterii sale. Însă căsătoria o pusese sub stăpânirea acestui bărbat. El era cel care îşi avea reşedinţa în castelul din Chaumont, în locul pe care străbunii bărbaţi ai Denisei îl ocupaseră. Ea personal – relegată în poziţie laterală, în picioare, lângă tronul dreptăţii, asemenea Fecioarei alături de Hristos judecător, intervenind, „clementă”, introducând

puţină blândeţe în oficiul seniorial; adjunctă, în timp ce toate drepturile stăpânului erau, de fapt, ale ei. Maternitatea i-a redat oarecare autoritate? Câtuşi de puţin. Mamă, trebuia să fie *utilis*, „utilă”. Cui? Altor bărbaţi, fiilor născuţi din ea.

Acesta este rolul atribuit femeii în marea paradă pe care societatea aceasta cavalerească, masculină, îi place s-o vadă montată ca pe un spectacol. Femeia este un obiect, de mare preţ, cu mare grijă păstrat pentru toate foloasele pe care le aduce. De pildă, Denise, văduvă, încă foarte tânără, cu copiii încă foarte mici. Bărbaţii din sângele ei, pe care căsătoria acestei moştenitoare îi frustrase, se pregăteau să se năpustească asupra prăzii, voiau să pună mâna pe ea, pentru a o recăsători potrivit intereselor lor. Familia soţului defunct s-a cramponat de acest bun foarte preţios. Denise şi fiicele ei au fost bine încuiate în sala castelului. Paznicul fortăreţei avea ordin să vegheze asupra acestor comori ca la lumina ochilor săi.

Asupra a ce să yegheze? Asupra unei persoane? Ce era aici cu atâta lăcomie supravegheat oare altceva decât un pântece, o matrice, organul procreator, locul secret în care, din amestecul de sânge, se formasu viitori războinici, moştenitori. Iată de ce adevăratul tron al femeii este patul ei de lehuză. Într-o noapte, oamenii seniorului de Amboise au cucerit un turn de piatră. Pătrunzând la parter prin pivniţă, au reuşit să-i străpungă tavanul, să străbată până în sală; ei au descoperit aici, în acest loc foarte sigur, pe soţia cavalerului care păzea clădirea. Era încă lehuză. L-au omorât pe paznic, au arborat steagul stăpânului lor în vârful clădirii, dar apoi au luat-o pe tânăra mamă, cu delicateţe şi cu patul ei cu tot, având grijă ca ea să nu pună piciorul la pământ – pentru că încă nu se purificase – au dus-o, ca pe un sfânt sacrament, până la cabana unde dormea soţul ei4. Şi tocmai un pat de lehuză, cel al Sfintei Naşteri, sculptorii, puţin înainte de a fi redactat textul pe care îl examinez, au cutezat să-l reprezinte, triumfal, ceva mai jos decât Fecioara plină de maiestate, pe unul dintre timpanele portalului regal de la Chartres. Pentru că

trebuie să nască, femeia, repet, este un obiect de preţ. Să fim bine înţeleşi: un obiect de schimb. Ea este o piesă într-un joc, dar cei care joacă sunt bărbaţii.

Jucătorii se împart în două tabere: unii iau pionul, ceilalţi îl cedează. Însă, înăuntrul celui de-al doilea grup, mai multe echipaje au rolul lor. În aspra competiţie a cărei miză sunt femeile, se observă, în mijlocul secolului al XII-lea, că printre cei care dau fete de neveste, printre cei care, în castele, îşi combină lovitura ca să câştige cât mai mult cu putinţă, părinţii fetei sunt încadraţi dintr-o parte de seniorul lor şi de cealaltă de vasali. Istoria seniorilor din Amboise tratează în mod cu totul special despre legătura personală pe care o creează omagiul, despre această înrudire liber-aleasă ale cărei noduri se amestecă cu cele de sânge. Ea face să apară limpede unul dintre efectele progreselor feudalizării: de-acum înainte, cea mai mare parte a bunurilor nobile sunt terenuri feudale cedate câte unui vasal; drepturile pe care alianţele matrimoniale le transferă de la o casă la alta sunt aproape toate strânse în reţeaua obligaţiilor de vasalitate. Acest lucru justifică, în cursul tratativelor preliminare, prezenţa omului de la care pleacă fieful, dar de asemenea şi a altora care, vasali, feudatari, sunt direct interesaţi de dotă, de calitatea fiului care, născut din alianţa proiectată, va deveni seniorul lor sau al fiilor lor Posesorul eminent al fiefului pe de o parte, pe de alta membrii comunităţii vasalice adunaţi pe acest fief şi participând la profiturile sale nu au de gând să fie străini de alegerea soţului, cavalerul de la care unul va primi omagiile şi serviciile, căruia ceilalţi îi vor presta omagiu şi ale cărui binefaceri le vor primi. Şi astfel strategiile se complică în neîncetata tranzacţie al cărei obiect sunt femeile. Iată ce se poate distinge din acest joc.

Puternica prezenţă a personajelor feminine în istoria familiei de Amboise nu are de ce să surprindă. Două motive contribuiau la a păstra foarte vie amintirea străbunelor. Relaţii, foarte utile în acele momente de mare primejdie, se legaseră odinioară prin ele cu principalele puteri ale regiunii. Dar mai ales castelele, prerogativele,

pământurile, absolut tot ce susţine acum onoarea familiei fusese adus de ele prin căsătorie, într-un secol şi jumătate, în cinci generaţii, patru căsătorii succesive constituiseră enormul ansamblu seniorial care îl situa pe seniorul de Amboise printre principalele puteri din Touraine. Prin prima căsătorie, străbunul întemeietor, trunchiul din care a crescut familia, se implantase în ţinut. Unul dintre fiii săi, unul mai mic ca vârstă, Lisois, datorită căsătoriei sale, s-a stabilit într-unul dintre cele trei castele din Amboise, turnul de piatră. Fratele lui mai mare, Sulpice, a dobândit, căsătorindu-se cu Denise, stăpânirea asupra castelului din Chaumont. Lui Hugues, fiul său, o femeie, Elizabeth, i-a adus ca zestre un *maritagium* superb; restul de Amboise pe care îl ceda fratele său şi moştenirea burboneză a mamei sale, Jaligny, ceea ce bărbaţii din neamul ei nu reuşiseră să recupereze. Dar ceea ce se vădeşte aici într-un fel răsunător este rolul prieteniei vasalice. În 1155, în casa Amboise, toţi îşi aminteau cu plăcere că strămoşii, unul după altul, obţinuseră aceste soţii mirifice de la seniorul lor; fiecare dintre ele fusese recompensa vitejiei lor, preţul devotamentului. Generozitatea seniorului, dar şi puterea lui. El impusese de fiecare dată legea sa bărbatului care, prin dreptul sângelui, ţinea fiica în puterea lui. El se substituise acestui bărbat, el hotărâse şi alesese el însuşi pe viitorul soţ, şi obligase pe cel intitulat să dea fata să ratifice această hotărâre, această alegere.

Povestea familiei spune puţine lucruri despre cel mai vechi dintre aceste pacturi, contemporan cu marea mutaţie despre care am vorbit, prin care, de-a lungul deceniilor care au încadrat anul o mie, relaţiile de înrudire în marea aristocraţie au căpătat încetul cu încetul forma *lignagere* (caracteristică grupului de filiaţie unilinear ai cărui membri se consideră ca des-cinzând din acelaşi străbun). Este posibil ca imaginea realităţii să se fi înceţoşat în memoria familială. Aceasta, şi este un fapt incontestabil, atribuie, o sută cincizeci de ani mai târziu, o funcţie majoră căsătoriei în construirea dinastiilor senioriale. Hugues I, străbunul, era un „fidel” al lui Hugues Capet,

probabil şi finul sau – poartă un nume Capetian – şi numele pe care i l-a dat el însuşi fiului său dovedeşte că era originar din ţinutul Capetian Orleanais5. „Atunci când dădea un conte familiei Manceaux”, Hugues Capet i-a dat pe fata seniorului de Lavardin. Nu era cine ştie ce căpătuială. Lisois, fiul său, a plecat, la fel ca Hugues, în aventură, şi s-a legat de contele de Anjou, Fouqué de Nerra. Acesta căuta, dacă e să dăm crezare amintirii genealogice, cum să răsplătească serviciile acestui fidel devenit, după atâţia ani, necesar, cum să-l lege trainic de viitorul său succesor, Geoffroi Martel. În strălucirea biruinţelor sale, el l-a constrâns pe posesorul turnului său din Amboise să-şi cedeze nepoata. Lisois a luat-o de nevastă prin 1030, împreună cu turnul. Învins de Geoffroi Martel şi fără îndoială prizonier, seniorul de Chaumont a fost nevoit să-şi dea nepoata fiului mai mare al lui Lisois şi s-o doteze cu toate bunurile sale. îi revenea contelui Fouqué Rechin s-o mărite pe Elizabeth, fiica sa. Dreptul i-a fost însă smuls de omul care îi purta atunci război, propriul său fiu. Acesta căuta din răsputeri aliaţi: i-a dat-o pe sora lui vitregă lui Hugues al II-lea, ca să-i câştige, trainică, prietenia. Aşadar, cel puţin trei din aceste patru soţii au fost câştiguri de război, părţi din prada pe care un învingător o împărţea cu tovarăşii săi de arme. Să notăm bine că, pentru a fi siguri de aceste captive şi de averea pe care o aduceau, beneficiarii acestor daruri, întâi Lisois, apoi Sulpice, au fost obligaţi să se instaleze în casa soţiei lor, să îmbuneze cu greu nişte rubedenii ostile, să se facă admişi, să meargă până la a accepta să odihnească, după moarte, alături de morţii unui neam străin. Iar autorul povestirii de familie ascunde, cât îi stă în putinţă, încărcătura de rapturi a acestor străvechi căsătorii. În schimb, el proslăveşte imaginea bunului senior care împarte moştenitoare printre acei tineri din suita lui care îl serviseră cum se cuvine.

Această imagine, destinată să încingă ardoarea mezinilor care, în Curţile mari sau mici, se sileau, prin isprăvile lor, să câştige favorurile stăpânului, ocupa, în a

doua jumătate a secolului al XII-lea, o poziţie foarte puternică înăuntrul ideologiei cavalereşti. O vedem reapărând într-una dintre anecdotele care au fost adăugate mai târziu textului originar al istoriei. Ea povesteşte – şi se simte că este inventată, fără corespondent în indiciile risipite prin documente – cum a fost întemeiată casa de Chiteau-Renault6. În 1044, contele Geoffroi Martel cucerise Touraine; el îi înlocuia pe cei, înfrânţi cu oameni de credinţă. El avea „cu el" spune legenda, în banda lui, „doi nobili adolescenţi (...), unul se numea Renault, după numele tatălui său, celălalt Geoffroi, după numele contelui al cărui fin era". Contele de Anjou i-a dat armele de cavaler celui din tâi (folosindu-se de toate legămintele posibile, cele care pecetluiesc riturile botezului, precum şi cele ale investiturii), apoi l-a redat tatălui său (una dintre funcţiile caselor princiare apare aici foarte evidentă: tinerii războinici primeau acolo formaţia lor în meseria militară şi atributele ei simbolice; ele serveau totodată ca loc unde erau găzduiţi fiii care se îngrămădeau în casa tatălui lor şi care nu aveau nimic al lor atâta vreme cât el era în viaţă; aceste curţi au fost creuzetul unde s-a făurit armătura de fidelitate, de supunere aproape filială, de bunăvoinţă aproape paternă, pe care s-a construit sistemul politic pe care îl numim feudal). Fiul acesta, pentru că era cel mai mare, s-a putut aşeza la casa lui: i-a urmat curând tatălui său care a plecat la Ierusalim ca să-i facă loc. Fratele lui era invidios, cerea să fie făcut şi el cavaler la rândul său şi mai ales să primească un domeniu. Or, tocmai, Geoffroi Martel avea nevoie de un om sigur, capabil să clădească un castel nou în ţinutul pe care abia îl cucerise. „Tânărul" a fost deci armat cavaler, înzestrat, iar contele „i-a dat de asemenea de soţie pe nepoata soţiei sale [una dintre fetele de care putea dispune şi care, nefiind din sângele lui, nu risca să-i reclame într-o zi ceva din patrimoniu], o fată de neam foarte nobil şi foarte frumoasă [fireşte]". Noul căsătorit, pe de o parte, a clădit o fortăreaţă, pe de alta s-a ocupat să-şi facă un urmaş: curând i s-a născut un băiat; apăruţi în acelaşi timp, băiatul şi castelul au primit acelaşi

nume: Renault. Este un exemplu frumos de legătură strânsă între căsătorie, serviciul leal, grija dinastică şi casă, fortăreaţa, în care neamul se înrădăcinează. De bună seamă, memoria şi imaginarul sunt inextricabil amestecate. Istoria seniorilor din Amboise ne arată în esenţa cum visau să-şi găsească soţie, pe vremea regelui Ludovic al VII-lea, cavalerii încă foarte numeroşi pe care disciplina ereditară îi obliga să rămână celibatari. Trebuie oare să îndepărtăm fără apel o asemenea mărturie, să refuzăm să-l vedem pe cel mai vechi strămoş de care îşi aminteau atunci cavalerii ca pe un aventurier norocos, înzestrat cu o soţie de către căpetenia războinică, slujită de el din toată inima? Lambert de Wattrelos, canonic, autor al *Analelor din Cambrai*, îşi scrie în aceeaşi perioadă genealogia. Pentru el, întemeietorul casei al cărei nume îl poartă este un frate al străbunicului său, trăitor cu o sută de ani mai de mult; vasal al episcopului de Cambrai, fusese instalat şi el, după toate aparenţele, de seniorul său, care l-a şi căsătorit. Indiferent care ar fi fost realitatea primelor vremi feudale, importantă este această altă realitate: cavalerimea, la mijlocul secolului al XII-lea, îşi face o glorie din nişte străbuni răpitori şi din nişte străbune de sânge şi mai nobil, pe care un erou victorios le cedase cu generozitate auxiliarilor puterii sale.

Una dintre cele mai frumoase ilustrări ale acestui vis şi fa acelaşi timp al matrimonialităţii reale din acea vreme o găsesc într-o scurtă poveste7 pe care călugărul Jean de Marmoutier pentru a-l amuza şi a-l instrui pe Henric Plantagenet, a grefat-o prin 1170, pe partea marelui text genealogic care îi privea nu pe seniorii din Amboise, ci pe conţii din Anjou. Era un *exemplum*, arătându-i actualului cap de familie ce trebuie să facă şi ce nu trebuie să facă prin celebrarea unui străbun, cel mai îndepărtat a cărui existenţă să fie atestată prin documente din arhive, Enjeuger. Casa de Anjou, mai puternică, era şi mult mai veche decât cea din Amboise, Enjeuger trăia în pragul secolului al X-lea. Pierdut în întunericul timpului, naratorul putea broda pe numele lui după bunul său plac, putea să

fardeze această fiinţă fantomatică, s-o deghizeze, să-i atribuie discursuri şi isprăvi. Jean s-a hotărât să costumeze primul rol al teatrului său pedagogic în „tânăr”, în cavaler sprinţar, datorându-şi norocul numai virtuţilor sale. Pleca de la o simplă frază. Manuscrisul pe care îl înfrumuseţa încercase să explice legăturile care îl uneau pe contele de Anjou cu Gâtinais, regiune din bazinul parizian, prin vitejia acestui străbun: pentru a fi salvat onoarea unei femei din acest ţinut, „el devenise extrem de drag rudelor [acesteia] şi aproape tuturor nobililor”. Fantezia, în chipul cel mai firesc, foloseşte acest personaj feminin drept trambulină. Totuşi, autorul scrierii este călugăr: el nu vorbeşte de dragoste, ci de căsătorie. La început, trei personaje: un rege al Franţei, pe care Jean îl botează Ludovic, pentru că nu-i ştie numele; vasalul său, contele de Gâtinais, care moare lăsând o fiică unică; un slujitor al regelui, şambelanul său, viteaz şi el, foarte frumos. Acestuia din urmă regele ar vrea să-i dea drept răsplată pe moştenitoarea contelui. Dreptul feudal, în 1170, autoriza pe seniorii vasalilor defuncţi să le mărite pe orfanele lor, iar lui Henric Plantagenet îi plăcea să audă acest lucru repetat. Piedica s-a ivit aici nu din partea rubedeniilor, ci dintr-aceea a fetei. Şambelanul prestase omagiu contelui; „nu este – protestă fata – nici cuviincios, nici drept de a mă împovăra cu supusul meu şi cu vasalul meu”. Şi era nevoie de consimţământul ei: toţi auditorii lui Jean de Marmoutier îl considerau acum necesar.] Vlustrată de regină cu asprimea cuvenită, închisă în camera doamnelor – care nu era ceea ce prea adesea se spune că ar fi fost, ci o mică lume închisă, vicleană, terenul unui evident terorism intern –, fecioara, până la urmă, a cedat. Pe deasupra, regele a trebuit să obţină „consiliul”, asentimentul „prietenilor”, adică el întregii „familii” de vasali ataşaţi contelui de Gâtinais. Aceştia şi-au dat asentimentul. Nu mai rămânea decât să fie pregătită nunta. De remarcat: în Touraine, când această istorie a fost scrisă, solemnitatea nu mai comporta două faze, ci trei: între „confirmarea donaţiei”, adică schimbul de cuvinte legat de dăruire,

făgăduinţa rostită personal de fiecare dintre soţi, şi „celebrarea nunţii”, conducerea (*deductio*) plină de veselie a miresei până la casa ei cea nouă, se intercala „binecuvântarea”. Autorul era un scriitor ecleziastic, însă el dedica născocirea lui seniorilor celor mai distinşi ai vremii. Lumea aceasta foarte bună admitea fără nici cea mai mică reţinere intervenţia preotului în plin mijloc al ritului de trecere. Biserica, din acest punct de vedere, biruise.

Prin această unire legiuit binecuvântată, şambelanul înălţat în rang deasupra soţiei sale, în ciuda vechii subordonări de vasal, a luat în mână senioria. Numai că, zece ani la rând, n-a izbutit să-şi facă rodnică nevasta. Bolnav, într-o dimineaţă a fost găsit sufocat în patul său. Neîntârziat – zvonul: ea este; ea l-a omorât; unde e amantul? Acuzaţia, aşa cum se cerea, a fost înaintată de rudeniile mortului, şi în primul rând prin căpetenia lor, al doilea om ca importanţă al casei, seneşalul. El a strigat, el s-a plâns. El este cel care a jucat rolul personajului care, în romane, proferă calomniile. Frământarea acestor oameni nu poate să ne mire: ei intraseră odată cu defunctul în această casă. Ea nu aparţinea vechiului stăpân, ci doamnei. Văduvă, avea să se căsătorească din nou, avea să aducă aici un nou stăpân, care îi va instala pe propriii lui oameni, constrângând vechea echipă să dispară de acolo. Femeia aceasta trebuia împiedicată să le dăuneze şi, pentru asta, era nevoie să i se interzică de a se mai recăsători vreodată. Dar oare ajungea să fie acuzată de infidelitate? Era mai sigur ca la acuzaţia de adulter, care ţine de domeniul privat, de viaţa familială să fie adăugată una care să aparţină justiţiei publice, aceea de „moarte subită”. Bănuiala că s-ar fi comis o astfel de crimă a făcut posibilă sesizarea curţii regale. În faţa acestei adunări acuzata a propus să se disculpe prin jurământ. Acest apel la judecata lui Dumnezeu ar fi trebuit să fie suficient dacă n-ar fi fost la mijloc decât învinuirea de adulter; mai era însă şi aceea de omucidere: proba cerută era duelul judiciar. Acuzatorul s-a arătat gata să se angajeze în luptă.

Era un om cunoscut, vestit în regiune pentru puterea braţelor sale. Cine ar fi putut să-i stea împotrivă? Văduva a făcut apel, chemându-i într-ajutor pe oamenii din sângele ei. Toţi au fost cuprinşi de frică, atât de puternică era bănuiala care, în asemenea împrejurări, apăsa asupra soţiei. Femeia părăsită de toţi ai săi, „văduvă”, dovada era făcută: era vinovată. Atunci a intervenit Enjeuger. Avea şaisprezece ani, în materie de arme era un începător. Nu făcea parte din familia de sânge a celei părăsite, era doar finul ei: legătura de înrudire era spirituală, cu alte cuvinte, mai bună. Tânărul care trăia în casa contelui îl slujise zi de zi, ştia că este bolnav. Convins, aşadar, că moartea era naturală, sigur pe el, a intrat în luptă, a învins. David l-a biruit pe Goliat. Doamna, acum nu mai încăpea nicio îndoială, era nevinovată. A hotărât totuşi să-şi sfârşească zilele într-o mănăstire. Dar ce-o să se întâmple cu moştenirea? Cine va reînălţa fieful? Verii ei, care nu avuseseră curajul să lupte pentru ea? Sau atunci tânărul erou „care nu era un apropiat al ei întru sânge, ci întru spirit”? Regele n-a şovăit o clipă să-i dezmoştenească, rudele care nu fuseseră la înălţime. În curtea sa, el l-a declarat pe Enjeuger „fiu de mamă”: simpla hotărâre a principelui – să ne gândim că Henric Plantagenet n-a auzit vorba aceasta fără plăcere – este capabilă să modifice „natura”; într-adevăr, cu acest prilej, principele, interpret al intenţiei divine, consacra superioritatea spiritului asupra carnalului. Enjeuger, adolescent, celibatar, nu şi-a cucerit fieful prin forţa şalelor sale, împerechindu-se cu o moştenitoare, ci prin puearea inimn, precum şi prin cea, Dumnezeu ajutându-l, a mâinii sale nepricepute. Predestinat, străbunul întemeietor al casei de Afijou îndeplinea, aşa tânăr cum era, una dintre funcţiile regale: el apăra dreptul la dreptate al văduvelor. Acest discurs putea să-i entuziasmeze pe toţi tinerii curţii. Se bucura şi seniorul, amintindu-şi cu nostalgie de propria sa tinereţe, şi foarte sigur de puterea sa.

Naratorul necunoscut, care a compus prima versiune a dublei genealogii de care mă folosesc, evită să indice

cum Sulpice al II-lea, seniorul cel rău care tocmai murise, îşi luase soţie. Am putea crede că, manevrând între cei doi seniori ai fiefurilor sale, contele de Anjou şi contele de Blois, el a fost însurat de al doilea – ceea ce, în acest apel la Plantagenet, nu însemna cine ştie ce mare lucru. Dar, în 1170, pe când scria Jean de Marmoutier, şi deja în 1155, refluxul violenţelor i-a împiedicat pe principii feudali să cucerească, cu armele în mână, cum făcuseră străbunii, neveste pe care să le ofere vasalilor lor. Cea pe care a primit-o Enjeuger n-a fost cucerită, şi s-a văzut că regele, atunci când, în această naraţiune fictivă în care se reflectă conduitele ideale, dispune de mâna acestei femei, întâia oară, nu fără dificultate, nu se foloseşte de forţă, ci de puterea sa seniorială. La sfârşitul secolului al XII-lea, când stăpânii principatelor mari sau mici epuizaseră resursele caselor lor, când fetele, nepoatele, bastardele se aflau toate la casa lor, erau obligaţi într-adevăr să negocieze, să-şi pună în valoare prerogativele, să invoce pretextul dreptului regal de a proteguí văduva şi orfanul şi de asemenea dreptul, de natură părintească, atribuit lor de poziţia în ierarhia omagiilor, de a obţine ca părinţii vasalului lor defunct să-i autorizeze să dea femeilor, fecioare sau nu, pe care acel deces le lăsa „dezolate”, un soţ ales de ei. Părinţii rezistau cât le stătea în putere acestei intruziuni. După o anchetă serioasă, obiceiul i-a acordat, chiar în această epocă, ducelui de Normandia „donaţia” nicelor vasalului său când acestea moşteneau fieful; obiceiul însă îi interzicea să cedeze fieful în chestiune fără sfatul şi aprobarea „prietenilor”, ale bărbaţilor din sângele lor8. Era vorba, într-adevăr, de raport între puteri „şi mai ales de târguială, de bani”. „În provinciile Galiei şi Angliei”, notează Robert de

Courcon9, principele pământului pune mâna pe patrimoniul orfanilor; „el mărită fete şi văduve cu bărbaţi mai puţin nobili, luând bani pentru asta, vânzând astfel nobleţea (*generosi-tas*) acestor femei”.

Feudatari ai contelui de Anjou, seniorii de Amboise au reuşit să-şi căsătorească liber fiicele? Le-au măritat pe

toate şi, din cât se pare, aşa cum au vrut. De fapt, nu erau prea multe: soţiile cu care îi dăruiseră seniorul lor n-au fost deosebit de fecunde. Cu a lui, Lisois a zămislit cinci copii, dintre care trei fete au ajuns la vârsta adultă; Sulpice I, trei copii, dintre care două fiice; Hugues al II-lea, patru, dintre care o fată. Şase fete cu totul. Seniorii nu le-au dat unor vasali, ci unor egali, nişte rivali, stăpânii castelelor vecine, duşmani potenţiali, în scopul de a le câştiga prietenia sau cel puţin de a le reduce puterea de agresiune. Într-adevăr, prin căsătorie, repetau moraliştii Bisericii când oboseau să tot justifice obligaţia de exogamie, se extinde bunăvoinţa şi dragostea între oameni. Ceea ce sperau donatorii de femei era, fireşte, în primul rând, pacea. Au obţinut-o oare? Au obţinut mai mult decât atât? Textul acesta ne ajută să întrevedem ceea ce, în alte scrieri, nu apare aproape niciodată: profitul pe care căpetenia unei case aristocratice putea sconta atunci când îşi mărita fetele. Sulpice I a avut drept cumnaţi nişte seniori puternici. Unul stăpânea castelul din Roches-Corbon; a fost un prieten foarte fidel; bolnav, Sulpice s-a hotărât să se ducă să moară la el, iar alianţa, strânsă, indestructibilă, mai dura în 1155: încă la a treia generaţie, verii au continuat să-şi dea sprijin, să se sfătuiască, să sară în luptă în ajutorul celorlalţi. Însă între Sulpice şi bărbaţii celorlalte două surori ale sale, seniorul de La Motte-Foucois şi seniorul de Montrichard, legătura de alianţă matrimonială n-a împiedicat ura. Am putea crede chiar că a întărâtat-o. Cumnaţii, căsătorindu-se, îşi făcuseră socoteala că vor exploata la maximum drepturile soţiilor lor. Ei vedeau în fratele lor, înainte de toate, nu un prieten, ci un obstacol în calea lăcomiei lor. Încercau să-l doboare cu toate mijloacele, cu cele mai rele. Hazardul a făcut că, în război, au fost înfrânţi. Unul dintre ei, Foucois, a fost ucis într-un mod josnic: prizonier, a fost decapitat; din întâmplare, povesteşte cronicarul, seniorul de Amboise nu fusese prevenit: pedestraşii din ceata lui, nişte soldaţi necioplţi, au comis crima fără ştirea lui. El însuşi risca aceeaşi nenorocire. Iată deci că, o dată căsătorită, o soră

nu era o garanţie sigură împotriva primejdiei. Se putea măcar spera că din consangvinitate se va naşte dragostea? Cu alte cuvinte, trebuia să aştepţi şi să mizezi pe nepoţi?

Abia la a doua generaţie, când sângele era deja amestecat, alianţa îşi dădea roadele, atunci când nepoţii, crescuţi în casa unchiului lor matern, se deprindeau să se iubească, cu condiţia ca sora, mama băieţilor, să supravieţuiască destulă vreme maternităţilor, ca, repede văduv, cumnatul să nu se recăsătorească, luându-şi o soţie, mama vitregă, care să nu se înverşuneze, cum le era tuturor a năravul, să-i dezmoştenească pe fiii din prima căsătorie. Asemenea caz s-a prezentat în două rânduri: femeile, sleite de puteri, mureau curând. Hugues al II-lea – el este adevăratul erou al istoriei, prototipul virtuţilor familiei aristocratice ereditare – a fost încleştat între două datorii: trebuia să vegheze asupra fiilor surorii sale defuncte şi eventual să lupte pentru a le apăra interesele, „temându-se ca nu cumva copiii celei de-a doua neveste să nu ia pământul nepoţilor lui”; totuşi, respectând prietenia pe care o datora soţului surorii sale, „a rămas multă vreme fără să spună nimic, refuzându-şi să poarte război împotriva lui Archimbaud, pentru că era cumnatul său”. În 1155, aceeaşi problemă: sora lui Sulpice al II-lea lăsa, murind, doi băieţei născuţi în castelul din Deols. Într-adevăr, de data aceasta riscul era mai mic. Mama lor, Denise – tot atât de folositoare stirpei cât fusese străbuna venerată al cărei nume îl purta –, „arătase atâta frumuseţe şi atâtea felurite virtuţi, încât văduvul, deşi încă tânăr, nu mai voia altă soţie”. Iată ce se aştepta de la fete atunci când erau plantate în altă familie: să aducă pe lume copii zdraveni, Să nu moară prea curând sau ca puterea prelungită a meritelor lor, pe care le datorau sângelui moştenit, să fie destul de vie pentru a-şi reţine, de dincolo de moarte, soţul captiv.

Ce se întâmpla când rodul acestor căsătorii era o fată, când nepoata, orfană, era moştenitoarea? Foucois, cumnat al lui Sulpice I, decapitat, nu avea decât o fată, Corba, a cărei poveste, lamentabilă, ne este adusa la

cunoştinţă. De la bunicul ei, ea moştenea unul dintre cele trei castele de la Amboisela vremea aceea era distrus, dar locul unde fusese rămânea, prin urmare dreptul de a reconstrui fortăreaţa, de a exploata toate puterile care iradiau în jurul ei. Moartea tatălui făcea în chip firesc ca orfana să treacă sub puterea celei mai apropiate rude masculine. Era Sulpice, fratele mamei sale. El s-a ferit cât a putut să o mărite. Însă contele de Anjou, Fouqué Rechin, o pândea. Vasalii săi din Amboise începeau să fie aroganţi; Fouqué căuta să-i slăbească; La Motte-Foucois era un fief din dependenţa lui; totuşi, drepturile seniorului feudal nu aveau încă întâietate – era la sfârşitul secolului al XI-lea – asupra celor de rudenie. Dispariţia timpurie a lui Sulpice I, minoritatea lui Hugues al II-lea l-au pus pe conte în poziţie de forţă. Negociind, a obţinut acordul fratelui lui Sulpice, temporar şef al casei. Corba a fost cedată cavalerului care, un familiar al lui Fouqué, păstra pentru el al treilea castel din Amboise. Era pe vremea conciliului de la Clermont: se ţineau predici în favoarea cruciadei. Soţul Corbei şi vărul său, tânărul Hugues, au plecat împreună. S-a aflat ca bărbatul Corbei a murit la asediul Niceei. „Atunci, Fouqué Rechin a unit prin căsătorie pe Corba, văduvă, cu un om foarte vârstnic, Achard de Saintes, care devenise gardianul castelului comital10”. Omul acesta a luat-o în grijă pe soţia predecesorului său. În chip firesc, însă nu gratuit: Achard a plătit, textul precizează: foarte mult. Vânzător era contele, care n-a găsit de cuviinţă să consulte rudele: Corba era soţia omului său, datoria lui era să vegheze asupra ei; bărbaţii din sângele ei nu mai aveau niciun cuvânt de spus. De altfel, singurul vlăstar al seniorilor de Amboise era plecat foarte departe, în aventură; se va întoarce oare. Hugues a revenit, bolnav, însă viu. „Achard, înspăimântat? i-a dus nevasta, pe Corba, la Tours, în casa fratelui său, călugăr-e conom la Saint-Martin”. Locuinţă de canonic – adăpost sigur. Numai că femeia era obligată să iasă în fiecare zi pentru actele ei de pietate. Din fericire, biserica nu era prea departe şi în naos femeile şi bărbaţii stăteau despărţiţi; pe drum era sub pază bună. Locul de

rugăciune se dovedea totuşi prielnic conversaţiilor pe furiş. Acolo, tânăra căsătorită a intrat în legătură cu „un slujitor de la Amboise”; „ea a spus cum poate fi luată de acolo. Într-o zi de sărbătoare, în timp ce asista la utrenie, Auger, pomenitul slujitor, a intrat în biserică: camarazii şi-i lăsase la poartă. Le-a adus-o pe Corba, au urcat-o pe un cal şi dusă a fost; au ascuns-o în casa unui potcovar, om al casei de Chaumont, unde locuia Auger. Un văr, prevenit, a venit s-o ia, însoţit de o grămadă de cavaleri şi de ajutoare, au dus-o până la Chaumont. Soţul ei, doborât de boală şi de durerea de a-şi fi pierdut soţia, a murit curând”. Stirpea de Amboise câştigase. Corba a fost curând recăsătorită cu un prieten al casei. Acesta, în 1101, a plecat în Ţara Sfântă, în tovărăşia lui Guillaume d’Aquitaine, trubadurul. Principele acesta nu pleca niciodată atât de departe de soţia lui. Dădea un rău exemplu: şi Corba a fost luata să-l însoţească pe soţul ei. Însă Dumnezeu îi pedepseşte pe cavalerii răi care nu se pot lipsi de soţiile lor. Au fost învinşi în Asia Mică, un dezastru, cel care stă, poate, la originea proastei reputaţii a ducelui Guillaume: textul vorbeşte de o sută de mii de prizonieri. Şi printre ei, Corba, luată de turci „împreună cu multe femei ale francilor”. Rudele ei din Touraine s-au consolat: nu avusese niciun copil. Asta era esenţialul: nu mai plutea primejdia de a vedea că le scapă moştenirea, de a se trezi cu un nou soţ, poate rău ales, instalându-se peste ruinele învecinate ale castelului din Amboise. Iată lecţia acestei istorii: cine îşi căsătorea fiica putea să spere ca, prin ea, să pună mâna pe moştenirea soţului ei-Acesta era visul. Ca să devină realitate, era nevoie de o urmare de evenimente norocoase şi de cea mai strictă vigilenţă.

În trei generaţii, şase băieţi – tot atâţia câte fete – au ajuns la maturitate în casa Amboise. Nu era mult. Dar era de-ajuns pentru a provoca ramificarea liniei ereditare şi dezmembrarea patrimoniului ei. Primejdia aceasta a fost evitata Trunchiul genealogic a rămas neted, lipsit de crengi adventive. Totuşi, niciunul dintre fiii legitimi n-a fost dat Bisericii n-a devenit călugăr sau canonic. Însă, de la

obârşia dinastiei nu a fost căsătorit, în fiecare generaţie, decât un singur băiat, cel mai mare.

Lisois a murit foarte bătrân, pentru că – spune textul spre luarea-aminte a tinerilor familiei – rămăsese cast în timpul adolescenţei. Avea doi fii, şi-a împărţit averea între ei doi. În părţi inegale: cel de-al doilea a primit proprietăţile marginale, nesigure. Iar tatăl său nu căutase pentru el o nevastă. A rămas celibatar. Supunerea i-a adus lui meritul de a apărea, în povestire, drept eroul prieteniei fraterne. Egal în virtute cu fratele său Sulpice, a rămas foarte credinciosul lui secund. Şi totuşi, ispita n-a fost deloc mică. În timp ce Hugues al II-lea, copil încă, era reţinut ca ostatic la curtea contelui de Anjou, Sulpice s-a îmbolnăvit. Atunci, i-a adunat pe toţi bărbaţii în sala cea mare din Chaumont şi i-a pus să jure că vor păstra pentru fiul său onoarea şi pământul. Primejdia venea din partea unchiului, poate ambiţios. Acesta a fost nevoit să rostească un jurământ special, legându-se „că nu va micşora onoarea băiatului, că nu-i va lua pământurile, că nu va aduce vătămare vieţii şi mădularelor trupului său”. N-a fost sperjur, s-a purtat ca un tutore bun. A stârnit uimire. Şi, când a fost înmormântat, fără copil legitim, alături de fratele sau, Hugues al II-lea i-a rămas dator abnegaţiei surprinzătoare a acestui unchi de a strânge din nou în mâna sa întreaga moştenire a bunicului său, unită cu marea avere care îi rămăsese de la mamă. Hugues era fiu unic, dar avea trei băieţi. În 1128, el l-a urmat pe contele Fouqué de Anjou la Ierusalim. împlinise şaizeci de ani; cându-vă, fusese şi cruciat; acum dorea să aştepte A doua înviere lângă valea Iosafat. Înainte de a pleca în această călătorie fără întoarcere, a dispus de averea sa aşa cum făcuse şi tatăl său. Geoffroi Plantagenet lua în stăpânire comitatul. Hugues 1 – 3 făcut să accepte, vrând-nevrând, omagiul fiului său mai mare>

L

gulpice al II-lea. Acestuia i-a dat tot pământul şi şi-a constrâns oamenii să-i jure credinţă. Noua ceremonie solemnă, de data aceasta în castelul Montrichard. Hugues

l-a povăţuit cu străşnicie pe fiul său. Vasalii au prestat jurământ. Primejdia nu era înlăturată: de data aceasta, venea de la cei doi fraţi, frustraţi. Seniorul de Amboise avea curajul să aplice dreptul de primogenitură. Era cam devreme. Al doilea fiu, Hugues, al treilea cu acest nume, şi-a cerut partea. Trăia pe-atunci la curtea lui Geoffroi Plantagenet. Acesta îl investise cavaler. Şi-a susţinut revendicarea, tot aşa cum, mai târziu, avea s-o susţină pe mama lui, Elizabeth, care-şi reclama dota de la Sulpice al II-lea, şi din aceleaşi motive: interesul seniorului unui fief prea întins, şi de aceea primejdios, era să-l dezmembreze, forţându-l să fie împărţit. Însă Hugues al III-lea a primit şi ajutorul cavalerilor din Amboise, poate camarazii lui din copilărie, nişte oameni care sperau, în orice caz, dându-se de partea lui, nişte recompense. Se vede aici limpede dubla intervenţie a seniorului şi cea a vasalului şi cum legăturile de prietenie încheiate prin concesiunea feudală se amestecau cu legăturile de sânge şi complicau politica ereditară. Hugues al II-lea s-a ţinut tare: el i-a oferit fiului celui mai mic bunul pe care îl administra în numele soţiei sale, Jaligny. Băiatul s-a încăpăţânat, a refuzat. Pământurile burboneze au servit atunci la a-l face pe cel mai mic dintre cei trei fii să-şi piardă interesul în grosul moştenirii. Cât despre fiul mijlociu, pe acesta l-au obligat întâi să devină cruciat: expediţia în Ţara Sfântă avea acest avantaj de-a descongestiona familiile. Când s-a întors, l-au însurat cu o moştenitoare. Fără îndoială că a primit-o de la regele Franţei, al cărui prieten devenise – în chip firesc, de vreme ce tatăl său îi fusese ostil. „Împreună cu această soţie”, seniorul său îi mai dădea şi o mică seniorie în Touraine. Se afla astfel căsătorit şi aşezat la casa lui de către Capetian, aşa cum fusese, cu un veac şi jumătate mai devreme, îndepărtatul lui strămoş şi omonim, mezin şi acela. Permanenţă. Cei trei u al lui Hugues al II-lea au avut astfel, fiecare, casa lui. „Atrimoniul nu avusese de suferit. Din întregul lui nu fusese desprins decât ansamblul de bunuri adus de mamă: părea normal să fie cedat în apanaj mezinului. Dar de procreat n-a procreat decât fiul cel mai

mare. Din întâmplare: fraţii lui au murit fără moştenitori, asasinaţi şi unul, şi altul.

Sulpice al II-lea s-a grăbit să-l însoare pe băiatul lui cel mare. De data aceasta, acţiona în deplină independenţă faţă de seniorii lui, conţii. Nevrând să scape prilejul ca, prin această alianţă, să câştige o altă fortăreaţă, vecină, Chiteau-Renault, rămasă de curând drept dotă unei fiice unice. Era foarte tânără, ca şi băiatul. N-a fost dată mirelui nici de rudele ei, nici de seniorul tatălui său. Seniorul de Amboise a primit-o de la cavalerii castelului, care au jucat aici rolul tatălui defunct. O asemenea substituire este explicabilă. Garnizoana era legată de şeful ei prin complexe relaţii de solidaritate: legături de vasalitate, dar şi legături de familie, întărite şi acestea prin noi căsătorii. La Chiteau-Renault, compania vasalică a ales, aşadar, ea însăşi pe omul care, mai târziu, în numele soţiei sale, o va conduce la luptă. În alte părţi, cum ştim, nemulţumită, comunitatea vasalică l-a respins pe noul soţ: cavalerii de Chau-mont au fost pe punctul de a-l izgoni pe cumnatul Denisei, pe atunci tutore al nepotului său. Cei de la La Haye au asasinat un ginere şi pe fratele acestuia, care îi sfidau cu trufia lor. Totuşi, pactul de logodnă foarte de timpuriu încheiat de Sulpice al II-lea a fost anulat din motivul consangvinităţii. Seniorul de Roches-Corbon, văr fidel, dar nemergând cu fidelitatea până la sperjur, venise să numere gradele de înrudire şi să jure. De fapt, cel care a împiedicat această căsătorie pe care n-o hotărâse el şi care îl neliniştea a fost contele de Blois, senior al fiefului, care, de departe, folosindu-se de acel mijloc, a pus în mişcare justiţia episcopală. Sulpice al II-lea a fost nevoit să dea fata. Într-adevăr, ca o măsură de siguranţa, el o închisese neîntârziat în casa lui.

Jean de Marmoutier detaşase genealogia conţilor de Anjou de cea aseniorilor de Amboise. O remaniase. Pruj 1180, a scris o întreagă carte în cinstea ultimului defunct al familiei sale: este *Istoria lui Geoffroi, duce al normanzilor şi conte al Angeviniloru*. Opera i-a fost dedicată episcopului de Mans: ducele era înmormântat în

catedrală, sub placa de email care se mai vede încă; prelatul veghea asupra mormântului pe care îl împodobise chiar el; el era orânduitorul liturghiilor funerare, el păstra amintirea răposatului, iar obiceiul era de a păstra lângă mormântul sfinţilor şi pe cel al principilor foarte puternici, pentru a fi citită ritual, din când în când, relatarea faptelor săvârşite de ei şi elogiul virtuţilor pe care le ilustraseră. Geoffroi nu voise să fie înmormântat la Rouen; casa lui nu se afla acolo, doar cea a soţiei sale; ar fi putut alege Angers; dar a ales Le Mans, pentru că aici îşi începuse viaţa de adult; curând după căsătoria lui, în 1128, se instalase acolo în locuinţa mamei sale, aşteptând ca tatăl lui să elibereze palatul angevin. Jean de Marmoutier îşi începe istoria tocmai cu această căsătorie. Iată cum o povesteşte.

Ca şi Eustache de Boulogne, Geoffroi şi-a dobândit soţia datorită renumelui său. Henric I, duce de Normandia, rege al Angliei, după ce singurul său băiat a pierit în naufragiul Corabiei-Albe, nu mai avea decât o moştenitoare, Mathilde, pe care moartea împăratului, soţul ei, o lăsa disponibilă. A aflat – de fapt căuta de multă vreme un mijloc sau altul de a se reînstăpâni pe ducatul de Mâine – că există un om de neam bun, viteaz în luptă, care nu „degenera”, adică nu-şi pierdea calităţile proprii stirpei sale, tocmai dimpotrivă. L-a ales. S-au angajat tratative cu tatăl eroului. Părţile şi-au dat cuvântul. „Cuvinte despre viitor”. S-a ajuns la ceremoniile concluzive. Geoffroi nu era cavaler. Nici nu putea fi la vârsta lui. Dar se cuvenea ca un tânăr soţ să fie cârmuitorul casei; trebuia să ţină în mână spada, spada dreptăţii pe care Geoffroi o înaltă pentru veşnicie pe efigia lui funerară. Henric a obţinut să-l investească el însuşi cavaler pe viitorul său ginere: era un fel de-al ţine şi mai bine în mână prin acest soi de paternitate spirituală, însă cu totul profană, atribuită naşului în relaţiile dintre cavaleri. S-a hotărât să se procedeze la înmânarea arilor la Rouen, chiar înaintea logodnei, de Rusalii. Ceremoniile cavalereşti de investitură aveau loc de obicei în această zi de primăvară: Sfântul Duh

pogora asupra noilor cavaler Tânărul Geoffroi a sosit în ajun, escortat de o ceată de băieţandri, camarazii lui de ucenicie, care primeau odată cu el „sacramentul”, insigna demnităţii lor militare. Ceata a fost primită în casa socrului. Acesta aştepta în sală, aşezat. S-a ridicat, a înaintat spre bărbatul pe care şi-l alesese ca să-i zămislească nepoţii, l-a îmbrăţişat, l-a sărutat de mai multe ori pe obraji, apoi l-a aşezat alături de el pe aceeaşi bancă, la acelaşi rang – cum sunt aşezaţi unul alături de celălalt Godelive şi soţul ei, doamna şi iubitul ei în convorbirile de dragoste, Fecioara şi fiul ei care se pregăteşte s-o încoroneze. Eu văd în această gestualitate, ale cărei analogii cu ale omologului feudal sunt evidente, exprimând şi una, şi cealaltă supunerea în egalitate, un rit de adopţiune. Geoffroi a fost primit, spune *Istoria*, „ca un fiu” în casa soţiei sale. Integrat acestei case de către cel care o stăpânea încă – şi care ţinea la această integrare spectaculoasă: cine dă de nevastă o moştenitoare are grijă să-şi asigure puterea asupra omului care îi va ocupa locul. A urmat un soi de probă de limbaj: un dialog, o *confabulaţio* între cel mai bătrân, care punea întrebările, şi cel tânăr, care răspundea cum se pricepea el mai bine, discret, dovedind că, în ciuda tinereţii sale, el se pricepe nu numai la arme, ci şi la vorbe, că era capabil de înţelepciune, virtute de *seniores*: era important să dovedească asta câtă vreme, luându-şi soţie, urma ca el însuşi să se instaleze şi să administreze senioria. Căsătoria a avut loc în duminica de după investitură. Nu la Rouen, ci la Le Mans, în vecinătatea casei lui Geoffroi, acolo unde, în seara aceea, perechea avea să se unească. Cei doi miri au fost conduşi de tatăl fetei. Tatăl băiatului îi aştepta. Jean de Marmoutier, descriind în amănunt ceremonialul de investitură cavalerească, nu evoca niciun rit religios. În schimb, când descrie nunta, nu vorbeşte decât despre ele. Nicio aluzie la pat, la camera nupţială. Nu este vorba decât despre serviciul divin, despre binecuvântarea nupţială şi, precedindu-le, de actul esenţial, cedarea soţiei de către tatăl ei. Pupa ancheta făcută de episcop – simplă

formalitate, pentru ca înrudirea dintre soţi sărea în ochii tuturor – cuvintele de dăruire au fost schimbate la poarta bisericii. Jean introduce aici afirmaţia dogmatică – nu o întâlnim nicăieri în vreun text de epocă atât de limpede formulată: „Consimţământul întemeiază căsătoria”. Textul îi era oferit episcopului de Mans, dar el se adresa principelui, lui Henric Plantagenet, fiu al lui Geoffroi. Faptul că mariajul îi este prezentat în felul acesta dovedeşte că societatea mondenă aplica acum consemnele Bisericii. Cel puţin pe planul ritualului, lumea laică şi lumea ecleziastică apar în deplin acord atunci când Jean de Marmoutier îşi redacta istoria, prin 1180, în Franţa de Nord-Vest.

XIII

Conţii de Guines în încheiere, deplasez puţin câmpul de observaţie. Trecând peste două decenii, ajungând la epoca divorţului lui Filip Augustul, ajungând în Nordul regatului, în regiunea de Bouvi-nes, pentru a exploata mănunchiul de informaţii pe care mi-l furnizează istoria paralelă a doua familii ereditare, cea a conţilor de Guines şi cea a seniorilor d’Ardres1.

Între 1201 şi 1206, Lambert termina de scris. Era un cleric care slujea în castelul din Ardres, legat de stăpânul acestei fortăreţe printr-o înrudire subalternă: preot, dar căsătorit şi neascunzând aceasta, tatăl a cel puţin doi fii, preoţi ca şi el – şi aceasta la un secol după marea ofensivă gregoriană împotriva concubinajului sacerdotal: se poate măsura şi cu acest prilej distanţa dintre teoria morală a Bisericii şi practică – o măritase foarte onorabil pe una dintre fetele sale într-o ramură bastardă a familiei senioriale. Lambert se considera un „magistru”, mândru de o cultură dobândită în şcoli, coleg al celorlalţi gradaţi pe care contele de Guines, tatăl patronului său, îi creştea în casa lui, care discutau cu el, citeau, traduceau pentru el cărţile bibliotecilor ecleziastice, şi mai ales anumite texte, *Cântarea Cântărilor*, Sfântul Augustin, care serveau de referinţe teologilor căsătoriei. De fapt, lucrarea lui este mărturia unei experienţe retorice, a unei bune cunoaşteri a

poeziei antice, dar şi aceea a unei atenţii care includea ce era mai nou în producţia literară curtenească. Forma este lati-na, savantă; autorul consideră totuşi cu ochi foarte laicizaţi faptele pe care le relatează „spre slava marilor seniori de Guines şi de Ardres2”. Celebrând cele două case, micul comi-lt înghesuit între Flandra şi Boulogne şi senioria care se „Catuise, trainică, în interiorul acestui comitat, în jurul unui Puternic castel. Când scrie Lambert, cele două case sunt deja

IHH

unite de vreo patruzeci de ani. Legătura s-a înfăptuit printr-căsătorie, cea a actualului conte Baudouin al II-lea, iar cele două patrimonii n-au întârziat să se contopească în mâinile fiului mai mare al lui Baudouin, Arnoul. Era deja posesorul averii mamei sale defuncte: pe care i le-a smuls tatălui său S-a stabilit în Ardres, în 1194, împreună cu soţia lui, moştenitoare a unui castel vecin, Bourbourg.

Lambert ne spune fără ocolişuri: cu ocazia acestei căsătorii, pentru a-i face plăcere contelui Baudouin, s-a hotărât să înalţe un monument literar care să-i exalte pe străbunii celor doi soţi. Sarcina aceasta îi revenea: el aparţinea oamenilor de casă ai lui Arnoul, eroul povestirii; trăia în compania acelui cavaler, văr al lui Arnoul, care păstra în amintire marile fapte ale înaintaşilor. Însă, de vreme ce maestrul său era fiul contelui de Guines, de vreme ce în persoana lui se amesteca sângele a două neamuri, a doua ascendenţe, Lambert era dator să onoreze în paralel cele două familii. Ca şi istoricul seniorilor de Amboise, respectând ierarhiile, el a început în chip firesc cu stirpea de Guines, preeminentă: erau conţi; primeau omagiul feudal pentru castelul din Ardres; dar, mai ales, bărbătescul fiind mai presus de femeiesc, ascendenţa paternă trebuia să aibă întâietate. Amândouă povestirile sunt construite pe o urzeală genealogică, cadru obligatoriu: ele coboară din căsătorie în căsătorie, articulându-se nu după date, foarte rare şi cel mai adesea false, ci după menţionarea acestor însoţiri succesive. La fiecare generaţie, se intercalează biografia unui bărbat, cel

care a fost în fruntea casei, fie pentru că era primul născut dintr-o căsătorie legitimă, fie pentru că luase de nevastă în căsătorie legitimă pe cea mai mare dintre fete.

Întreaga istorie şi întregul destin al acestor patrimonii pe care se întemeiază istoria lor îşi găsesc temeiul în instituţia matrimonială. La originea fiecărei linii ereditare, ca la originea neamului omenesc, într-un trecut neguros, aproape în afara timpului, mitic, are loc o împerechere întemeietoare. La obârşia neamului conţilor, dominant, imaginarul înalţă o imagine virilă, cea a bărbatului care şi-a luat o nevastă, aşa cum Baudouin de Guines o luase cândva pe moştenitoarea de la

Ardres; în timp ce linia ereditară a seniorilor, dominată, se socoteşte că a luat naştere printr-o femeie, o femeie care a fost dată, pasivă, unui bărbat. Această dispunere simbolică a unui sex şi a celuilalt răspundea la aşteptarea unui mic potentat care, deşi ignorant, se lăuda cu înalta lui cultură. Ea reflectă, în universul mental şi într-un sistem de valori, funcţia prioritară pe care o îndeplinea căsătoria în realitatea socială.

Lambert descrie locuinţa stăpânului său, castelul din Ardres; el se minunează de organizarea lui internă, de o admirabilă modernitate: reconstruită în prima treime a secolului al XII-lea, clădirea este de lemn, însă spaţiul domestic este fracţionat, multiplicat: este „un labirint inextricabil”. Dar – şi acest lucru confirmă impresia lăsată de lectura tuturor textelor din vremea aceea – clădirea aceasta complexă este concepută pentru a adăposti o singură pereche protectoare, una singură dintre celulele conjugale care alcătuiesc structura fundamentală a acestei societăţi. Nu se constată ca sub acoperişurile castelului să fi fost amenajat spaţiu pentru alte perechi. Dispunerea locurilor nu face loc decât stăpânului în permanenţa şi în legitimitatea sa. La etajul intermediar, cel unde se locuieşte, sala unică –, cea în care, în castelul din Chaumont, erau întemniţate Denise şi fetele ei, unde se odihnea lehuza în turnulde la Amboise – este aici împărţită în încăperi mai mici. În centru, izolată, formând parcă

inima, nucleul întregului organism, ca o matrice proprie fecundărilor, germinărilor, o cameră: „marea cameră a seniorului şi a soţiei sale, acolo unde împărtăşesc acelaşi pat3”. Un pat, unul singur, acolo unde noaptea se făureşte viitorul stirpei. Restul locuitorilor casei, numeroşi, dorm în alte părţi, prin unghere, iar cei căsătoriţi – cum era preotul Lambert – locuiesc în afara clădirii, în cabanele din curtea orătăniilor, asemenea paznicului castelului din Amboise. În interiorul casei, celelalte încăperi sunt rezervate copiilor legitimi ai perechii senioriale. Într-un dormitor, un soi de incubator, lipit de camera unde au fost concepuţi, se găsesc adunaţi la un loc pruncii şi doicile care îi «rănesc; la etajul superior, cel al paznicilor, cel al ultimei retrageri, sunt adăpostiţi adolescenţii care au supravieţuit primejdiilor primei copilării; ei sunt speranţa familiei. Se află două odăi aici: una pentru băieţi, cealaltă pentru fete. Bărbaţii tineri vin pe aici în treacăt, „atunci când au chef. Într-adevăr locul lor nu este acolo, ci afară, în spaţiul dedublat al aventurii şi al iniţierii cavalereşti; pădurea, Curtea – dar nu o Curte paternă: învaţă cum să se poarte lângă fratele mamei sau lângă seniorul tatălui lor. Fetele, ele, sunt ţinute în casă „aşa cum se cuvine”, supravegheate până la măritiş, în orice caz, niciun spaţiu nu este prevăzut pentru a-l primi pe jfratele mai mare, după ce se va fi însurat: casa nu este făcută pentru două familii. Atâta vreme cât tatăl este în viaţă, nu s-a retras într-o mănăstire sau n-a luat calea Ierusalimului, eliberând camera, patul, moştenitorul nu se poate însura. Cine îi face rost de o soţie trebuie să-i facă rost şi de o locuinţă şi aceasta este adesea, aici în Mans, chiar la Ardres, locuinţa mamei sale defuncte. O atare organizare a rezidenţei nu este fără consecinţe asupra practicilor matrimoniale.

Ea impunea mai întâi prelungirea intervalului dintre logodnă şi nuntă. Acordul între cele două familii se încheia adesea foarte de timpuriu; fata foarte bătrânului conte de Namur nu avea niciun an când a fost cedată, în 1186, fiului contelui de Champagne, care a dus-o în casa tatălui său. În felul acesta, fetiţe făgăduite băieţilor familiei ereditare

veneau în braţele doicilor şi apoi în gineceu, să sporească numărul celor ce se găseau acolo de la naştere. Oferite, crescând, poftelor bărbăteşti şi întâi de toate ale viitorului socru: câte n-au fost violate mai ales atunci când cele două familii se răzgândiseră, rupseseră pactul. Şi adesea nimeni nu-şi făcea o grijă nici să le restituie, nici să le ceară, ca fata contelui de Namur, înzestrată cu o moştenire care îl tenta pe un unchi, un văr: această „logodnă" dispărea în uitare. Cum putuseră ele la o vârstă atât de fragedă să manifeste acea adeziune voluntară, consim-ţământul pe care-l reclama autoritatea ecleziastă şi pe care laicii, în acest mediu social, îl judecau acum şi ei necesar-Logodind copiii, capii de familie doreau ca zămislirea sa de durabilă şi, prin urmare, jucau jocul, multiplicau gesturile, formulele. În familia de Guines se procedase la *desponsatio* contelui actual, Baudouin al II-lea, cu zece ani înainte ca Thomas Becket să-l fi investit cavaler4. Logodnica era mult prea tânără. Încă nici nu ştia să vorbească. Lambert povesteşte că a fost adusă în mijlocul celor două grupuri familiale reunite, pentru ca să fie văzută, în mod public şi solemn, acceptând pe cel care-i fusese ales drept soţ. Asentimentul fetiţei a fost recunoscut după manifestarea ei de *hilaritas*: a zâmbit, a fost aclamată: era de acord şi, ca atare, *sponsa*. Tatăl lui Baudouin a mai trăit douăzeci de ani după această ceremonie. Tânărul căsătorit n-a aşteptat atâta vreme pentru a-şi deflora femeia şi a o fecunda: când l-a moştenit pe conte, îi dăruise deja cinci copii. Între timp, socrul lui murise; soacra lui se recăsătorise: „odaia cea mare" de la Ardres devenise vacantă pentru nunta lui.

Lambert o descrie pe larg pe cea a fiului mai mare al lui Baudouin, Arnoul5. Acesta îşi rosese frâul de prea mult timp. Făcut cavaler în 1181, îşi căutase o soţie timp de treisprezece ani: principatul de Guines dobândise importanţă, era mai puţin uşor să-i căsătoreşti moştenitorul; în toată regiunea se juca un joc strâns care făcea ca vânătoarea după neveste să ceară mult noroc. După lungi încercări fără rezultat, au pus, în sfârşit, mâna

pe un vânat: o fată al cărei frate, un om încă tânăr, stăpân al castelului din Bourbourg, tocmai murise. Arnoul s-a năpustit asupra fetei. Era el deja logodit cu una dintre fiicele contelui de Saint-Pol: sângele era bun, speranţele slabe. Însă n-a şovăit o clipă. Această primă *desponsatio* a fost rupta; *Istoria* nu spune cum: să fi fost lucrul atât de simplu? Era nevoie şi de nişte dispense, fata de la Bourbourg era vară de al patrulea grad cu Arnoul. Nu s-a ajuns până la Roma; totuşi, la acel nivel social, acordul episcopului diocezei locale, episcopul de Therouanne, nu ajungea; el a fost obţinut de la arhiepiscop. Pactul a putut fi atunci încheiat prin acel legământ al mimilor care, aşa cum laicii erau de o vreme pe deplin de acord, întemeiază căsătoria. Arnoul „s-a unit şi s-a împreunat] n căsătorie cu legiuita lui soţie”, prin schimbarea consimţămintelor şi prin remiterea zestrei; castelul din Ardres, pe care Arnoul îl moştenise de la mama sa şi de care putea dispune liber cât trăia tatăl său, a constituit *sponsalicium*. Povestirea dobândeşte un extrem interes când ajunge la a doua ei fază, ceremonia nupţială. Spre deosebire de Jean de Marmoutier Lambert nu spune aproape nimic despre formalităţile religioase. El povesteşte totuşi că, afectat liturghiilor din casa noilor soţi, rolul lui era să tragă clopotele. A refuzat: Arnoul era excomunicat – pentru că, în cavalcadele sale, distrusese o moară: aparţinea unei văduve, se afla în pacea lui Dumnezeu, însă, la Reims, odată cu dispensa, fusese cumpărată şi iertarea; Lambert, care nu ştia asta, a avut de suferit teribila mânie a contelui de Guines; ca să-l împace, s-a hotărât să scrie *Istoria*. În aşa fel încât să-i facă plăcere. Şi, fără îndoială, din această pricină a înfăţişat nunta aşa cum o voiau laicii.

În ochii acestora, ceea ce era mai important nu se petrecea în biserică, ci, odată cu lăsarea nopţii, în lăcaşul perechii, în odaia nupţială. Cei doi soţi sunt în pat. Lambert, alţi doi preoţi, fiii lui, un al patrulea dau ocol aşternutului, exorcizând: îi stropesc pe miri cu apă sfinţită, tămâiază patul, îl sacralizează, fac din el un fel de altar, invocând asupra lui binecuvântarea divină. Misiunea lor

era să izgonească prin gesturi şi prin vorbe ceva din nocivitatea pe care jocul sexual o va răspândi, prin forţa lucrurilor, în acel loc. Totuşi, acţiunea preoţilor are mai puţină greutate decât aceea a ultimului oficiant, tatăl mirelui. Cel al miresei fusese acela care, în plină zi, dând-o în mâna unui alt bărbat, avusese rolul principal. Rolul acesta revine acum tatălui mirelui, al zămislitorului, în acest moment nocturn, în acest spaţiu închis, cel al întunericului şi al gestaţiei, după ce tinerii soţi au fost conduşi în interiorul locuinţei lor, femeia în interiorul familiei care o primeşte pentru ca, lăsându-şi trupul însămânţat, să-i asigure perpetuarea. Latura religioasă nu este, în chip evident, absentă din riturile pe care le săvârşeşte acest laic: cu ochii înălţaţi la cer, printr-o formulă împrumutată din evanghelia apocrifă a apostolului Toma, îl imploră pe Dumnezeu să-i binecuvânteze fiul şi nora, deja, socoteşte el, de la schimbarea consimţămintelor uniţi prin sfânta lege a sfintei împreunări şi prin ritualul matrimonial”. Fie să trăiască în bună înţelegere, în unirea inimilor; fie să procreeze – după spirit vine trupul, „şi ca sămânţa lor să rodească de-a lungul zilelor şi prin trecerea veacurilor”. Tocmai pentru aceea s-au culcat împreună. Nimeni nu aşteaptă ca, timp de trei nopţi, să se constrângă la continenţă: nădejdea este ca soţia să fie fecundată chiar în noaptea aceea.

După ce, prin aceste cuvinte, a dobândit binecuvântarea divină, Baudouin o acordă pe a sa proprie. El îi binecuvântează pe miri, aşa cum Avraam l-a binecuvântat pe Isaac, iar acesta pe Iacob. Patriarh, el transmite în felul acesta harismele familiale al căror deţinător actual este. În această acţiune, generoasă şi generatoare în sensul cel mai puternic al cuvântului, vrea el să fie arătat şi în care, prea supus, preotul Lambert îl arată. Prin acest apel la fertilitate, prin locul pe care îl acordă această povestire a unei nunţi, apare în plină lumină concepţia laică a conjugalităţii, sacralizată la suprafaţă şi totuşi, în adâncul ei, carnală. Trupul este reabilitat, împăcat cu spiritul prin binecuvântarea

preoţilor, şi toţi, rude, prieteni, vecini de amândouă sexele se asociază la plăcerea mirilor, „prin divertismente şi prin jocuri, în voie bună şi în jubilaţie6”.

Istoria cotiţilor de Guines nu ne dă aproape nicio informaţie despre perversitatea feminină. Lambert laudă puritatea soţiilor. Toate au intrat – zice el – fecioare în patul nupţial. Oamenii pe care îi slujeşte şi al căror gând îl exprimă au mare grijă să-şi ţină bine ferecate fetele până la căsătorie, în camera de sus, ca să-şi păstreze valoarea. Casele nobile, îndată ce au mijloacele, folosesc un loc de claustrare şi mai sigur: o mică mănăstire de moniale, fete care nu depun jurământul de călugărie definitivă. La Bourbourg, mănăstirea se află chiar în interiorul castelului; cea de la Guines, întemeiată de o contesă *în* 1117, se află chiar în vecinătate. Mănăstirile acestea adiacente primesc surplusul de femei al familiei, văduvele, fetele Prea tinere pentru a fi căsătorite sau care n-au găsit pe cineva care să le vrea. Femeile acestea se roagă. Totuşi, rugăciunile eficiente ies din guri bărbăteşti. Principala funcţie a mănăstirii este, aşadar, supravegherea şi, în mod accesoriu, educaţia Fetele sunt „iniţiate în studiile liberale” 7; când ies de acolo ca să se mărite, ele sunt de obicei mai puţin „neinstruite” decât soţii lor – alt factor al unui anumit grad de ascendent al femeilor, în castelul de la Bourbourg, mica ceată, „atât de slujitoare, cât şi de moniale”, este cârmuită de o mătuşă, necălugărită. Aceste comunităţi reprezintă forma sofisticată, într-o măsură oarecare, purificată de puterile sale malefice, a gineceului, acea parte a casei rezervată femeilor. Ele sunt puse, ca în „camera doamnelor”, sub stăpânirea unor matroane, uneori redutabile. Cum a fost Gertrude, soţia lui Amoul cel Bătrân de la Ardres. Sângele ei era de soi foarte bun, însă năprasnic. Era cu atât mai violentă cu cât se simţea de stirpe mai nobilă. Lambert ne-o arată lacomă, luând şapte piei de pe ţărani; o mamă nevoiaşă, neputând să dea un miel drept taxă pascală, boieroaica a silit-o să-i dea o nepoată; cum a crescut cât trebuie, a tras folos de pe urma ei, dând-o la împerechere unui bărbat: urma să obţină

astfel noi şerbi. O altă femeie, uşuratică, cum erau atâtea în casele aristocratice, „o fată frumuşică”, spune Lambert, rămânând grea, a venit, în faţa stăpânei castelului, să-l acuze pe un bărbat de-al casei de a o fi siluit; s-a băgat „slugă”, „cu mâinile”, s-a redus la rangul de roabă, integrându-se astfel turmei pe care o diriguia castelana: copilul pe care îl purta va aparţine de aici încolo Gertrudei, care, bună gospodină, l-a constrâns pe cel care o dusese în ispită să o ia de nevastă. Avem astfel o imagine asupra a ceea ce putea să fie căsătoria la poporul supus, despre care nu ştim mai nimic

Ceea ce scrie Lambert ilustrează vorbele lui André Capelanul: fiecare dintre cele două sexe se diriguieşte după o morală distinctă. Fetelor aristocraţiei li se impune reţinerea. În timp ce panegiricul le face o glorie băieţilor din exuberanţa lor sexuală. Capitolul 88 tratează despre cel bătrân, despre contele Baudouin, „despre prudenţa şi nesocotinţa lui”. Afectând imparţialitatea, nedându-i la lumină numai virtuţile, ci şi cusururile. E vorba, bineînţeles, de cusururi cu care stăpânul se poate mândri: „De la începutul adolescenţei până la bătnneţe, şalele sale au fost gâdilate de nestăpânirea unei năbădăioase pofte de femei”. Fetele foarte tinere, fecioarele – acestea îi plăceau în chip deosebit. Păcat? Câtuşi de puţin. Prefăcuta mustrare este Un elogiu. Baudouin a fost „mai harnic decât David, decât Samson şi chiar decât Jupiter” 8. Fulgerul acesta care nu cruţa nimic n-a fost nerodnic. În cursul povestirii, Lambert menţionează existenţa a cinci bastarzi de parte bărbătească, dintre care doi au fost canonici. Este discret, pentru că, relatând funeraliile năbădăiosului bătrân, în 1206, cronicarul abaţiei din Ardres, necropolă a conţilor de Guines, numără în asistenţă treizeci şi trei de fii sau fiice, „născuţi fie din soţia lui, fie din alte femei”. De la soţia lui, Baudouin n-a avut decât zece băieţi, care i-au supravieţuit; alţi douăzeci şi trei îi plângeau moartea, amestecaţi cu vlăstarele legitime.

Tipul acesta de societate masculină nu dezaprobă la

bărbaţi asemenea excese genetice. Chiar le laudă, şi foarte tare, atunci când focurile lor nu se sting în trupul unei slujnice sau al unei prostituate. Când Lambert vorbeşte despre fetele cu care s-au amuzat o clipă feciorii familiei, el le zice tuturor, întâi şi întâi, „frumoase”. Era o scuză. Alain de Lille, în manualul său de spovedanie, îl sfătuieşte pe confesor să întrebe: era frumoasă cea cu care s-a săvârşit păcatul? Dacă da, penitenţa trebuie să fie mai mică9. Pentru Lambert, fetele acestea erau, de asemenea, toate „nobile”. Prin asta trebuie să înţelegem că tatăl lor era de neam bun, fie un vasal, fie, mai adesea, un bastard al familiei. Femei nobile, încă nemăritate, mai puţin bine păzite decât fetele stăpânului, trăind în casa acestuia sau prin împrejurimi, constituie un fel de rezervă înăuntrul căreia băieţii legitimi puteau să-şi reverse preaplinul. În afara căsătoriei, se vede din nou că divertismentul sexual nu era cu nimic jenat de consangvinitate. Vorbind de Arnoul, întemeietor al neamului din Ardres, Lambert îi atribuie doi bastarzi, născuţi din două mame diferite. Arnoul al doilea, în tinereţea lui, a zămislit trei fii, în timp ce colinda Anglia după aventuri, apoi un al patrulea, dintr-o femeie „nobilă”; toţi patru s-au dovedit, ca şi el, buni cavaleri. De la soţia lui legitimă a avut doi băieţi. Cel mare, înainte de a se însura, a trebuit să aibă răbdare, patul nupţial nu era încă disponibil: doi bastarzi s-au născut – fiul unuia dintre ei a fost ginerele lui Lambert. Cât despre fratele său, acesta a lăsat însărcinată cu un băiat o fată, fecioară pe-atunci, a canonicului Raoul. Acest om al Bisericii, unul dintre bastarzii lui Arnoul I, era, prin urmare, unchiul tatălui nepotului său de fată. El slujea liturghia la colegiul de canonici stabilit lângă castelul din Ardres, care avea oarecum acelaşi rol ca mănăstirea de fete: el adăpostea pe bărbaţii supranumerari, în special pe cei ilegitimi; în ciuda efortului clericilor reformatori, acest aşezământ religios n-a devenit, în secolul al XII-lea, o citadelă de castitate. Acelaşi mezin – şi pentru că era mezin întârzia să se însoare – a avut doi copii de la o „nobilă” căreia tot el îi luase fecioria. Aceasta era fiica

unui alt canonic şi al unei „nobile doamne”. Doi copii de la aceeaşi mamă: legătura nu era o aventură trecătoare; era un concubinaj. Deci uzajul acestei forme de conjugalitate nu se pierduse, o legătură stabilă, totuşi în afara deplinei legitimităţi, pentru ca şi copiii rezultând din ea să fie la fel şi să nu ridice pretenţii la moştenire. Unul dintre aceşti copii ilegitimi, o fată, era, spune Lambert, foarte vestită: îi dăduse un fiu contelui Baudouin de Guines; ea îi mai dăduse unul altui canonic, episcopul din Therouanne.

Condiţia de bastard se înscrie, în acest timp şi în acest loc, în structurile bunei societăţi. Era atât de normală încât bastarzii, mai ales când erau băieţi, nu erau câtuşi de puţin ascunşi sau alungaţi. La fel de nobili ca şi ceilalţi, sângele lor le acorda anumite prerogative. Ei aveau dreptul, „prin privilegiu de consangvinitate”, la *contubernium*, la masă şi casă în locuinţa tatălui lor10. Le era larg deschisă. Unul dintre bastarzii lui Arnoul cel Bătrân devenise apostat în Orient. La înapoiere, rămânea „sarazin”; a fost totuşi primit, însă cum se încăpăţâna să mănânce carne vinerea, au fost siliţi, cu mare durere, să-l îndepărteze. Aceşti băieţi împărtăşeau existenţa fraţilor lor legitimi. Poate chiar, neavând nicio speranţă la succesiune, erau mai supuşi şi prezentau mai multă siguranţă decât fiii mai mici ai familiei: nu erau geloşi pe fratele mai mare; sunt prietenii lui intimi. Totuşi, unii dintre ei se arată uneori turbulenţi. Celălalt bastard al lui Raoul cel Bătrân, „nobil prin naştere şi arme”, s-a aliat cu un cavaler „puternic”, bastard şi el, fiul canonicului Raoul – adică al fratelui bunicului său. Amândoi au irosit prin cavalcadele lor de jaf o parte din patrimoniul ancestral. Era o excepţie: i s-a păstrat neplăcuta amintire. De obicei, seniorul cel bun veghează asupra progeniturii sale ilegitime, la fel ca şi asupra celeilalte. El are grijă să le dea o educaţie. îi consacră cavaleri. Arnoul al II-lea i-a făcut cavaleri pe toţi fiii săi, „atât pe cei concepuţi în plăcerile Venerei, cât şi pe cei ieşiţi din pântecele soţiei sale”. Baudouin al II-lea este viu felicitat pentru a-şi fi crescut foarte bine bastarzii şi măritat foarte bine bastardele.

Trebuie totuşi să remarcăm că, dacă e să-i dăm crezare lui Lambert, bărbaţii celor două familii nu s-au bucurat de „plăcerile Venerei” decât atâta cât au fost celibatari – cavaleri „tineri” sau canonici – sau văduvi. Atâta vreme cât aveau o soţie la îndemână, nu se raportează nimic despre divagaţiile lor sexuale. Potrivit moralei propuse în *Istorie*, aria de licenţă este îngăduită în afara unei îngrădiri, celula conjugală. Aici ne putem îngădui să punem la îndoială veridicitatea – povestirii. André Capelanul îi vedea pe soţi mult mai liberi, la fel cum îi socotea şi Gislebert de Mons, istoric al conţilor de Hainaut. Acesta din urmă se mira de comportamentul actualului stăpân al comitatului pe care nu-l agrea deloc. Soţ al unei soţii foarte cucernice, el respecta intenţiile ei de castitate şi nu-şi căuta mângâiere prin alte părţi; „dispreţuindu-le pe toate celelalte femei, a început s-o iubească doar pe ea, cu o dragoste ferventă [*amor*: dragostea de data aceasta în sânul cuplului conjugal însă dezîncarnati şi, ceea ce este destul de rar la bărbaţi, s-a consacrat unei singure femei şi s-a mulţumit numai cu ea”. Pentru Gislebert, în chipul cel mai evident, fidelitatea aceasta nu era o virtute, ci o slăbiciune, ca o tară pe care poţi s-o iei în râs la un atât de mare senior. Soţii acceptaseră constrângerile pe care le impunea Biserica: ei nu-şi mai repudiau femeile. Dar oare nu li se acordase, tacit, mai multă libertate? Cel puţin Lambert, mai puţin cinic decât Gislebert sau fără îndoială mai puţin liber, nu ne înfăţişează decât soţi aşezaţi, care-şi iubeau nevestele. Este cazul lui Baudouin al II-lea, care fusese destul de uşuratic. Se războia în Anglia unde a aflat că sarcina contesei – a doua cel puţin – este periculoasă. S-a întors grabnic acasă, aducând cu el medici buni. Aceştia au declarat-o pe viitoarea mamă pierdută, ne-mairămânând decât să fie „consolată”. Baudouin, relatează Lambert, bolnav de mâhnire, s-a închis la el în odaie zile în şir, nevrând să-şi părăsească patul 12. Manifestare rituală de doliu? Sau durere adevărată? În orice caz, un elogiu adus soţului. Elogiul tatălui este şi mai apăsat. Binele căsătoriei

constă, într-adevăr, în progenitură: „Înainte de toate şi în toate, contele de Guines se bucura de glorioasa înmulţire a copiilor săi şi se silea din toate puterile şi cu toată dragostea să-i facă să înainteze în viaţă”. Reuşea acest lucru mai ales hotărând în privinţa căsniciei lor.

A te căsători cu chibzuinţă, a-ţi căsători cu chibzuinţă copiii nu era deloc uşor. Iau cazul contelui Manasse de Guines, care trăia în prima treime a secolului al XII-lea. Propriul său mariaj era izbutit: serviciile aduse dincolo de Canalul Mânecii i-au adus o soţie bine înzestrată, care i-a dat numai fete. Doar una dintre ele se măritase şi nu născuse decât o fetiţă, „cocoşată şi bolnăvicioasă”. Pe conte îl măcina îngrijorarea, încărunţea: „Se temea foarte că, neieşind din trupul sau nicio sământă, va fi silit să cerşească la una dintre surorile sale un moştenitor din altă sământă, pentru că fraţii lui erau morţi cu toţii fără moştenitor13”. Să remarcăm mai întâi că sământa se transmite exclusiv prin bărbaţi; apoi că, prudent, tatăl şi-a îndepărtat fiii mai mici, pentru ca moştenirea să nu fie, prin pretenţiile lor, împărţită. Unul, cruciat, devenise conte de Beyrouth, dar nu avusese fecior. Altul, găzduit în capitolul de Therouanne, jurase să nu zămislească fii legitimi. Primejdia de a lăsa familia fără moştenitor l-a făcut să părăsească statutul de ecleziast, dar era prea târziu: devenit cavaler, a dispărut fără a fi procreat băieţi. Surorile lui Manasse se dovediseră fecunde, dar fecundate „de o altă sământă”. Obsesia seminţei-şi vigoare a doua coloane principale ale ideologiei ereditare: *întâietatea succesiunii masculine* (în ciuda unei convieţuit mai statornice, prilej al unei prietenii mai calde, fiul surorii nu are aceeaşi valoare cu aceea a fiului fratelui: poate este mai iubit, dar ca urmaş este preferat celălalt); *întâietatea liniei directe*: orice cap de familie doreşte „supravieţuirea” seminţei „propriului său trup”. Iată de ce se istoveşte să zămislească.

Manasse de Guines nu mai credea cu putinţă să-şi facă soţia rodnică. Alţi seniori, mai bătrâni decât el, se arătau mai încăpăţânaţi şi nu şovăiau, pentru a-şi atinge

scopul, să-şi schimbe soţia. Aşa a făcut contele Henric de Namur. Deja destul de vârstnic, o luase de soţie pe Laure, văduva lui Raoul de Vermandois. Laure era la al patrulea, dacă nu la al cincilea soţ; niciunul nu o lăsase însărcinată şi, acum, nici contele Henric n-a reuşit. A schimbat: a aşezat-o pe Laure într-o mănăstire şi s-a însurat, în 1168, cu Agnes, fata contelui de Gueldre. Cumnatul său, contele de Hainaut, care pândea moştenirea, l-a lăsat în voia lui: Henric era acum prea bătrân. În fapt, Henric a păstrat-o pe Agnes „timp de patru ani, fără să se unească niciodată cu ea în pat şi până la urmă i-a dat-o înapoi tatălui ei". La curtea din Hainaut, lumea respira uşurată, însă în toamna lui 1185, lovitură de teatru: „A primit-o pe Agnes, pe care o părăsise timp de cincisprezece ani [deşi căsătoria nu fusese consumată, ea era soţia lui] şi ea a conceput fără zăbavă o fată pe care a născut-o în iulie". O fată; tot era ceva: tatăl ei a folosit-o neîntârziat, logodind-o încă din leagăn cu moştenitorul contelui de Champagne.

Manasse nu s-a hotărât însă să-şi ia altă soţie. Constatăm cu acest prilej că respectul pentru indisolubilitate era mai puternic decât dorinţa de a supravieţui prin propria ta sămânţă. Victorie a ideologiei ecleziastice? Sau a iubirii conjugale? în ultima instanţă, contele, ca să nu „cerşească" un succesor în casele unde surorile lui erau măritate, a încercat să-şi folosească nepoata, fiica seniorului de Bourbourg. Fata nu era atrăgătoare. A măritat-o. Hotărârea n-a venit, firește, de la interesată. Nici de la tatăl ei, seniorul de Bourbourg; văduv, se recăsătorise, pierzând astfel dreptul asupra bunurilor care trebuiau să-i revină fiicei sale; i s-a cerut doar acordul, „sprijinul". Bunica a intervenit: ea a fost, de bună seamă, aceea care a găsit un soţ, un englez; proprietăţile pe care le adusese căsătorindu-se au servit, dotând bine fata, să-i sporească farmecele. Bunica „şi-a dat sfatul" spune textul. Însă cel care a dat fata în căsătorie a fost soţul ei, căci el era capul familiei, cel mai în vârstă dintre bărbaţi, şi întreg patrimoniul, gloria, onoarea, toată bogăţia neamului erau în mâna sa. Aceasta era regula. Ea

a fost respectată mai târziu, când Arnoul, eroul povestirii, şi-a luat soţie14. Nu mai era tânăr şi de aceea era supus: s-a însurat „după sfatul” tatălui său. Cât despre soţia lui, care – şi asta îi făcea preţul – n-avea nici tată, nici frate, nici unchi, ea a fost cedată de un grup de bărbaţi. Nu de cavalerii castelului din Bourbourg. De rudele ei: cei patru fraţi din Bethune – printre care Conon, poetul –, unchii săi materni, care vorbeau în numele unei femei, văduve, sora lor, posesoarea moştenirii. Fiul surorii mai mari a tatălui, bărbatul care conducea pe-atunci familia paternă, îi însoţea: avea şi el vorba lui de spus, căci bunurile pe care căsătoria le punea în alte mâini veneau de la strămoşii lui. Dreptul de a da în căsătorie, este limpede, îi aparţinea întotdeauna bărbatului, celui care deţinea puterea în familie; când era vorba de o fată, el cerea sfatul soţiei sale, pentru că zestrea tinerei căsătorite era adesea luată din bunurile dotale ale mamei sau ale mătuşii ei.

Toţi capii de familie urmăreau aceleaşi ţeluri. Visul lor era să-şi mărite toate fetele. Pentru asta se născuseră, „zămislite pentru a procrea ele însele lăstare de neam bun” 15. Lăstar, butaş: prin împrăştierea acestor butaşi femeieşti să facă să pătrundă sângele străbunilor în alte familii, să şi le ataşeze în felul acesta. Fetele serveau alianţelor. Aşadar, erau măritate, şi remăritate îndată ce ajungeau văduve, când se găsea cu cine. Lângă Guines, vicontele de Merck a izbutit să-şi aşeze la casele lor toate cele nouă fiice. Contele Baudouin al II-lea şi le-a măritat pe ale sale cum a putut, fără strălucire, cu nişte cavaleri vasali. Seniorul de Bourbourg n-a măritat decât trei din cinci, pe cea dintâi bine, pe cea de-a doua mai puţin bine, pe cea de-a treia foarte departe, în Renania; celelalte două rămase au îmbătrânit în mănăstirea de pe lângă castel, consolate de convingerea că virginitatea ocupă treapta cea mai înaltă în ierarhia meritelor 16.

Într-adevăr, pe piaţa matrimonială, oferta de femei era mai mare decât cererea. Taţii duceau politica seniorilor de la Amboise: îi împiedicau pe majoritatea băieţilor lor să-şi ia soţie legitimă. Acelaşi Henric de Bourbourg avea

şapte băieţi; pe doi i-a plasat în Biserică; alţi trei au fost victimele primejdiilor reale ale vieţii cavalereşti, unul şi-a luat zilele „încă adolescent”, un altul, al treilea, „deja cavaler”, „pierzându-şi vederile într-un turnir”, îşi pierduse capacitatea de a conduce senioria. Cel mai mare a fost însurat de două ori – zadarnic: a murit fără copii. Rămânea ultimul născut, foarte tânăr. La moartea tatălui, a fost pus să se însoare cu văduva fratelui său, fără nicio grijă pentru opreliştea de afinitate: era important să fie păstrată buna alianţă cu familia de Bethune. Din perechea aceasta s-au născut un fiu, care n-a trăit multă vreme, şi o fată. Henric de Bourbourg, având doisprezece copii în viaţă, a putut crede că soarta neamului său este asigurată. Numai că, din pricina excesului de restricţii în ce priveşte căsătoria fiilor săi, moştenirea lui a încăput pe mâini femeieşti. Luând-o de soţie pe orfană, Arnoul de Ardres a pus mâna pe moştenirea respectivă. Cazul acesta ne face să înţelegem ce era periculos în disciplina nedivizării patrimoniului. Totuşi, părea mai urgent a evita ramificarea liniei ereditare. Copiii de familie doreau ca sămânţa să supravieţuiască, dar pe o singură tulpină. Era imperios necesar să limiteze naşterile? Prin contracepţie? O vorbă a lui Hermann de Tournai ne sugerează că reţetele pentru asta nu erau necunoscute17: contesa Clemence de Flandre, „dând naştere la trei fete în trei ani şi temându-se că, dacă mai naşte încă una, Flandra să nu ajungă să fie sfăşiată, s-a dedat practicilor feminine (*arte muliebri*), pentru a nu mai rămâne însărcinată”. Folosindu-se de aceste secrete bine păzite între femei de mixturile pe care le descrie Bourchard de Worms, prin puterea cărora nevestele adultere puteau, ca în romane, să rămână sterile. Şi-a fost pedepsită pentru asta; Hermann nu bănuia: toţi fiii contesei au murit fără a avea băieţi, ceea ce a transferat „onoarea” în mâinile ginerelui de

Hainaut. Este totuşi greu să credem că, în cuplurile legitime asemenea procedee au fost foarte folosite. Să ne gândim la cei zece copii adulţi ai lui Baudouin de Guines, la cei doisprezece ai lui Henric de Bourbourg. Pentru a

restrânge numărul moştenitorilor posibili, era controlată nupţialitatea masculină.

Ar fi bine de verificat, reconstituind cât mai multe genealogii nobiliare, dacă ceea ce spun povestirile pe care le analizez este adevărat, dacă această practică restrictiva – să nu-l însori decât pe băiatul cel mai mare – a fost la fel de larg folosită de aristocraţia Franţei septentrionale, în secolul al XII-lea (înainte de asta, documentele sunt prea rare pentru ca ancheta să fie convingătoare), cât pare să fi fost de către cavalerii din preajma lui Cluny. Un studiu recent arată o strategie foarte sinuoasă şi totuşi cu bune rezultatelS. Aswalo, senior de Seignelay, contemporan cu Manasse de Guines, a avut cinci fii. Unul a murit tânăr, celălalt a ajuns arhiepiscop de Sens. Ceilalţi trei au fost căsătoriţi, ceea ce pare să contrazică ceea ce vreau să dovedesc. Să considerăm însă împrejurările. Fratele mai mare s-a însurat, cum era normal. Al doilea s-a însurat, la rândul lui, dar numai după moartea fratelui său mai mare: era atunci tutore al nepoţilor săi, responsabil cu asigurarea perpetuării unilineare şi obligat să-i asigure supravieţuirea, dacă din vreo nenorocire, băieţii a căror responsabilitate o avea dispăreau, aşa cum se întâmpla atât de des în violenţa turnirurilor şi a jocurilor militare. Al treilea frate, nici el, n-a fost însurat nici de tatăl sau, nici de fratele său; şi-a încercat norocul şi, într-un târziu, a dibuit o moştenitoare; statornicit pe averea soţiei sale, el n-a cerut nimic din moştenirea paternă. Căsătoria celor doi fii mai mici a fost rodnică. Prin ei, Aswalo a avut cinci nepoţi. Însă trei dintre ei au făcut carieră ecleziastică, şi încă foarte frumoasă. Cei doi băieţi cavaleri au participat, în 1189, la a treia cruciadă: niciunul nu s-a mai întors. Unul singur dintre vlăstare a avut urmaşi la rândul său: fiul cel mai mare al fiului celui mai mare. Iar acesta din urmă a avut patru fii, unul a procreat copii legitimi, însă ceilalţi trei, însoţindu-i pe verii primari ai tatălui lor, au murit, ca şi aceia, în expediţia din Ţara Sfântă. În veştejirea ramurilor adventive, hazardul a jucat aici un rol. Iar această familie era foarte bine plasată ca să-şi situeze

băieţii în capitulele catedralelor. Departe de mine ideea de a exclude că entuziasmul religios i-a îndrumat pe băieţii acestei familii să ia drumul Ierusalimului sau să-şi găsească rostul în sânul Bisericii. Dar ar fi ales ei oare aceste căi dacă cei care diriguiau casă, atenţi să păstreze coeziunea onoarei, nu i-ar fi îndemnat cu stăruinţă într-acolo?

Din casele de Guines şi de Ardres s-au născut de asemenea tineri care, canonici prolifici, dar nu moştenitori legitimi, să ocupe posturi ecleziastice sau, cavaleri, să se războiască nu fără bun câştig în Anglia sau în Palestina. În orice caz, cei doi arbori genealogici pe care i-a alcătuit Lambert sunt foarte expresivi: mai mulţi fii în aproape fiecare generaţie şi totuşi nicio ramură colaterală: sunt de forma asemănătoare cu arborii genealogici ai seniorului de Amboise. Acest lucru vine în sprijinul ideii pe care o propun, o sugerez, că, în Franţa de Nord, cavalerimea, controlând cu stricteţe căsătoria băieţilor şi prin asta expansiunea familiilor, a asigurat, ca şi aristocraţia din regiunea Mâconului, stabilitatea preeminenţei sale sociale. Nu constatăm ca, în cursul secolului al XII-lea, casele nobiliare să se fi înmulţit. Dimpotrivă, se pare că o restricţie prea prudentă a provocat împuţinarea lor şi concentrarea averilor.

Cu toate acestea, în politica matrimonială se discern unele schimbări care au avut, în cursul acestui secol, urmări asupra istoriei moştenirilor. Începând cu anul o mie – las deoparte pe străbunii mai îndepărtaţi: Lambert le atribuie soţii imaginare –, băieţii cei mai mari din casele de Guines şi de Ardres, hărăziţi să conducă grupul familial, se căsătoriseră, toţi, cu femei de rang înalt, venite de departe. Contele Baudouin I a luat o fată a contelui de Olanda, fiul său Manasse, pe fiica marelui ofiţer al camerei regelui Angliei; Arnoul, întemeietorul senioriei de Ardres, seneşal al contelui de Boulogne, a fost întâi însurat cu o moştenitoare a unui castel din Boulonnais, apoi cu văduva contelui de Saint-Pol – ceea ce i-a adus, cât a durat minoritatea fiilor săi adoptivi, administrarea averilor, de

care s-a folosit şi el din belşug, şi îndeosebi relicvele cu care a înzestrat biserica din Ardres. Oamenii aceştia erau pe atunci în slujba unor principi puternici: Baudouin l-a servit pe contele de Flandra, Manasse – pe ducele de Normandia, Arnoul – pe contele de Boulogne. După toate aparenţele, ei au datorat prestigiului seniorului lor dobândirea acelor soţii bogate şi venite de pe alte meleaguri. După 1100, aria şi calitatea alianţelor matrimoniale s-au micşorat. Baudouin al II-lea, Arnoul cel Tânăr au luat de neveste, în apropierea lăcaşului lor, fete de mai puţină vază. Din câte cred eu, schimbarea rezulta din independenţa de care se bucura acum casa. Şeful ei nu mai putea conta pe generozitatea unui senior; era obligat să-şi găsească singur o noră. Mândru de străbuni glorioşi, avea mai ales grijă să-şi consolideze senioria, deci să-şi adune pământuri. Stătea la pândă după ceea ce putea fi câştigat în imediata vecinătate a patrimoniului său. El prefera, aşadar, femeilor cu sânge foarte nobil, descendentelor lui Carol cel Mare, numeroase în regiunea aceea, fete întâi-născute, fără frate, a căror moştenire era întinsă şi bine aşezată. Într-adevăr, atitudinile mentale începeau să se schimbe, gustul pentru glorie cedând pe nesimţite în faţa gustului de a acumula bunuri materiale. Asemenea avantaj merită să-ţi iei o soţie de rang mai mic decât al tău, să accepţi o anumită decădere. Tatăl lui Baudouin al II-lea s-a hotărât la asta. Şi-a însurat fiul cel mai mare cu o moştenitoare, încă la sân, a seniorului de Ardres, care era vasalul său. De generaţii, în familii, soţii nu erau de rang egal; pentru prima oară, inegalitatea devenea de sens contrar: soţul era de neam mai nobil. O asemenea alegere a produs, nu încape îndoială, mirare. Lambert, în orice caz, face eforturi s-o justifice 19. Baudouin – zice el – a consimţit – de fapt, hotărârea nu venea de la băiat, care avea zece ani, ci de la tatăl său – să coboare (*înclinavii*). „Urmând exemplul multor nobili, duci, regi, împăraţi”, el a luat pentru fiul lui pe fata unuia dintre feudatari. Şi, într-adevăr, contele de Guines, devenit ca un fel de mic împărat pe domeniul său, accepta să se „încline”

pentru a-şi consolida statul: el îşi pregătea moştenitorul prezumtiv să pună mâna pe cel mai frumos fief din vecinătatea comitatului, întocmai cum, i devreme cu câţiva ani, Ludovic al VI-lea, rege al Franţei, a hotărât să-i dea fiului său drept soţie pe Alienor de Aquitanie.

În vremea aceea, prin efectul însumat al puternicei mortalităţi juvenile, al degenerescentei biologice şi al obstacolelor puse prolificităţii bărbaţilor, prăzile de soi, fetele capabile – dacă izbuteai să le dobândeşti – de a aduce cu ele mari averi funciare erau greu de găsit. Senioria de Bourbourg i-a revenit întâi surorii lui Arnoul al III-lea şi a lui Baudouin, apoi unicei fiice a acestuia din urmă. Trei femei au fost, succesiv, moştenitoare ale senioriei de Guines: fata contelui Manasse, fiica de după ea şi, în sfârşit, una dintre surorile contelui. Uneori, câte un mezin profită de astfel de noroc, scăpând astfel celibatului la care îl condamna rangul său de naştere. În secolul al XII-lea cazul nu pare frecvent, iar cavalerii aventuroşi, despre care se ştie că au prins în felul acesta norocul de plete, erau toţi de neam bun, fii ai câte unui puternic senior. Nu ajungea, într-adevăr, să o câştigi pe fată. Soţul trebuia să se impună părinţilor soţiei, nemulţumiţi să vadă un intrus instalându-se pe pământul străbunilor. Disputa, povestirea o atesta, era severă.

Când Manasse a murit, umbrit de tristeţe, în castelul din Guines, soţul nepoatei sale, Albert, poreclit Mistreţul, cavaler englez, prevenit imediat de socrul său Henric de Bourbourg, a dat fuga să presteze omagiul contelui de Flandra pentru fieful considerabil care îi revenea plăpândei sale soţii. Un bărbat care avea în el sângele conţilor de Guines s-a ridicat în faţa lui – Arnoul, unul dintre nepoţii lui Manasse, fiu al surorii celei mai tinere a aceluia şi a castelanului de Gând. Acest mezin căuta să urce pe treptele lumeşti. Cum era obiceiul printre „tineri”, el venise să trăiască pe lângă unchiul său matern şi a insistat pe lângă el să-l înzestreze. Unchiul nu avea fiu. Băiatul acesta îi plăcea; până la urmă a cedat, acordându-i ca fief o fortăreaţă, satelită a castelului său20. Arnoul de

Gând dispunea astfel de o locuinţă, prin urmare, de un pat nupţial; putea să înzestreze o soţie: s-a însurat. Soţia lui, fata castelanului de Saint-Omer, era o descendentă a lui Carol cel Mare; Lambert nu omite să menţioneze lucrul acesta: ea este bunica eroului său. La moartea lui Manasse, unchiul şi binefăcătorul său, senior al fiefului său, Arnoul a ridicat pretenţii la succesiune. A luat armele împotriva seniorului de Bourbourg care, aşteptând ca ginerele său să-i vină într-ajutor, a apărat la faţa locului drepturile fiicei sale.

Lambert spune că acest război a fost nedrept. Ceea ce chiar era. Totuşi, convingerea că dreptul bărbaţilor are întâietate asupra dreptului femeilor făcea ca asemenea întreprinderi militare să fie destul de frecvente. Hugues de Bourbourg avusese şi el de îndurat un război similar: crezuse că se leagă printr-o căsătorie rentabilă, luând de nevastă o fiică a seniorului de Alost, însă unchiul patern al fetei a pus mâna pe dota „prin violenţă”, nelăsându-i nepoatei sale decât „un petic de pământ”; uzurpatorul s-a lipsit de acest rest neînsemnat; nu avea niciun drept asupra lui: soţia îl primise de la mama ei21. Cronica mănăstirii din Ardres consemnează nişte tineri orfani pe care fratele tatălui lor, care le era tutore, i-a deposedat în acelaşi fel de moştenirea lor. Jocul relaţiilor cu unchii apare aici foarte clar: dacă unchiul matern protejează în chip natural, unchiul patern este un rival, în chip firesc înclinat să spolieze.

Războiul a strâns acolo pe toţi aventurierii din ţinut. Unii dintre ei i s-au alăturat lui Arnoul de Gând şi, printre ei, fratele mai mic al seniorului de Ardres, Baudouin, un „tânăr”, el însuşi în căutare de glorie şi de profit. În cursul unui asediu, a fost rănit. Cavalerilor, apăraţi de puternice armuri, rar li se întâmpla aşa ceva. Accidentul acesta a fost considerat drept un avertisment: cerul nu vedea cu ochi buni tabăra pe care o alesese Baudouin. Sau măcar asta îi spuneau călugării de la Chapelle-Sainte-Marie: ei râvneau la biserica din Ardres, adăposteau pe protectorii acestui aşezământ, întreţinându-le cu grijă sentimentul pe care îl

aveau: că păcătuiesc. Baudouin l-a părăsit pe Arnoul şi a trecut în tabăra vrăjmaşă. Nu însă înainte de o târguială: i-a oferit ajutor seniorului de Bourbourg, a cărui cauză era dreaptă, cu condiţia ca miza luptei să fie mâna fetei, cu zestre cu tot. Numai că aceasta nu era văduvă. Soţul ei, Albert Mistreţul, era zdravăn, sănătos. Trebuia despărţită de el. Pentru a câştiga un aliat mai folositor decât preaîndepărtatul său ginere, Henric a iniţiat procedurile de divorţ. El a trimis în Anglia o ambasadă mixtă alcătuită, să reţinem, din clerici şi din cavaleri. S-au purtat tratative. S-a ajuns la o înţelegere, „în ziua fixată, conform regulilor justiţiei civile şi ecleziastice, căsătoria a fost desfăcută22”. În mod legal şi solemn, pentru că soţia sa era bolnavă şi „pentru alte motive”. Care? A fost cumva invocată o căsătorie neconsumată? Nicio aluzie la acest caz de despărţenie, în timp ce totuşi, în jurul lui Lambert şi al *Istoriei* pe care o scrie, nu se vorbea decât despre divorţul lui Filip Augustul şi despre succesivele sale pretexte.

Aşa bolnavă cum era, Boudouin a luat-o de soţie pe femeia acum liberă şi a început să-şi reclame drepturile. Însă soţia, cu adevărat suferindă, n-a suportat această nouă căsătorie şi a murit. În ziua aceea, Arnoul de Gând se afla în castelul din Ardres, pe care îl cucerise23. Unuia dintre fraţii săi, cândva călugăr şi apoi cavaler, i-a cerut – frumos exemplu de comunicare între cultura profană şi cea a „oamenilor cu carte” – să-i explice psalmul „Aşază-ţi nădejdea întru Domnul”. Fratele i-a răspuns: „Iată-te bogat”. În acelaşi moment, murea nepoata lui Manasse, lipsindu-l de speranţele pe care le nutrea Baudouin de Ardres. Însă un nou obstacol s-a ivit în persoana unui văr pe care Arnoul nu-l văzuse niciodată. El sosea, în galop, din Bourgogne; era Geoffroi, senior de Semur-en-Brionnais. Pe temeiul naşterii sale, el cerea moştenirea. Mama lui era o altă soră a lui Manasse – foarte bine măritată şi ea, însă undeva departe; cum era mai mare în vârstă decât mama lui Arnoul, Geoffroi pretindea că dreptul său este mai mare. De data aceasta, n-a mai fost război, doar tratative. Arbitrii reuniţi au dat o sentinţă

favorabilă lui Arnoul. „Pentru că nu mai există pe pământul din Guines sământă care să fi ieşit din trupul lui Manasse”, moştenirea revenea colateralilor; fără îndoială, faptul că era soră mai mare o avantaja pe mama lui Geoffroi, totuşi ea murise şi drepturile care puteau fi avansate în numele ei erau stinse, în orice caz, întrecute de cele ale surorii sale mai mici, în puterea vieţii. În felul acesta, se alcătuia dreptul succesoral: negând faptul că mortul avea întâietate asupra celui viu, afirmând primatul descendenţei, fie ea şi femeiască, asupra colateralilor.

Ceva mai târziu, castelul din Ardres a fost obiectul unui proces analog. Baudouin devenise stăpânul său, din întâmplare, şi nu fără cheltuială: băieţii de la bucătărie îl omorâseră pe fratele lui mai mare; defunctul avea o soţie pe care o ţinea la el în casă: era încă o copilă; se juca la un loc cu celelalte fetiţe şi fete ale casei; timpul ei era împărţit între păpuşi, slujbele religioase şi lungi băi în iazul castelului; cavalerii din castel se uitau cu plăcere la ea cum înoată în cămaşă albă. Petronille, tânăra văduvă, nu era încă nubilă, dar fusese măritată. Zestrea ei era senioria. Baudouin a trebuit deci să se pună de acord cu unchiul fetiţei, contele de Flandra, iar acesta, pentru a accepta să-şi ia îndărăt nepoata, încă intactă, a cerut să fie „despăgubit printr-o compensaţie dotală”. Foarte mare: pentru a se achita, Baudouin a vândut biserica monahilor de la Chapelle-Sainte-Marie. Aceştia au ras relicvarele sale; seniorul de Ardres a primit răzătura de aur şi de argint; cea mai mare parte din ea a dat-o familiei lui Petronille, păstrând restul ca să plece în cruciadă. A pierit fără urmă în Ţara Sfântă. Atunci doi dintre nepoţii lui i-au revendicat avutul. Curtea de arbitraj i l-a acordat aceluia a cărui mamă, mai tânără decât sora ei, era în viaţă. Totuşi, beneficiarul a fost obligat să-i achite competitorului o sumă considerabilă: o sută de mărci de argint.

Strategiile matrimoniale s-au modificat din nou în generaţia următoare, cea a lui Baudouin al II-lea, şi de data aceasta foarte adânc: controlul exercitat de capii de familie asupra nupţialităţii băieţilor s-a relaxat; i-au

autorizat pe fiii mai mici să-şi întemeieze o căsnicie. Este ceea ce a făcut, în ultimii ani ai secolului, contele de Guines. Avea şase fii. Unul dintre ei era cleric; un altul a fost omorât „în floarea tinereţii” – tinerii aceştia se jucau cu moartea. Cel mai mare s-a căsătorit. Dar şi ceilalţi trei au primit îngăduinţa să se însoare. Ei au căpătat de la tatăl lor, aşa cum odinioară tatăl lor o căpătase de la unchiul său, locuinţa în lipsa căreia nu puteai să-ţi iei nevastă. O fortăreaţă care controla o seniorie satelită, dar mica şi mai ales marginală, construită din achiziţii recente sau prin asanări de terenuri mlăştinoase24. În familiile din vecinătate se proceda la fel: în aceeaşi vreme, seniorul de Fismes îşi însura cei patru feciori. Ceea ce se întrevede – prin prospecţiunile arheologice şi prin examinarea documentelor din arhivă – dintr-o istorie a locuinţei cavalereşti ne îngăduie să credem că majoritatea caselor nobile a început atunci să roiască. În jurul vechilor castele, pe care le stăpâneau fiii mai mari, s-au înmulţit locuinţe mai modeste, înconjurate de şanţuri, fortificate, replici reduse ale fortăreţei în care dinastia îşi avea înfipte rădăcinile.

Ramificarea vechilor trunchiuri a provocat expansiunea demografică: în primele decenii ale secolului al XIII-lea, numărul oamenilor de neam bun, cavaleri sau aşteptând să fie, creşte rapid. Este vorba de o mutaţie profunda, care zdruncina structurile aristocraţiei, comportamentele şi riturile ei, poziţia sa în întregul corpului social. Ar trebui să înţelegem de ce n-a mai apărut atât de necesară stricta disciplină care, vreme atât de îndelungată, în orice caz de când o istorie a familiilor cavalereşti este posibilă, menţinuse atâţia bărbaţi în celibat, în „tinerime”, sporind grupul numeros şi turbulent care a apăsat cu o greutate atât de mare asupra evoluţiei economiei, a puterii şi a culturii25.

Sub presiunea violentă a acestui corp, din care membrii săi aspirau să iasă, luându-şi soţii legitime, bariera a cedat. Dar de ce? De ce-fraţii mai mici, în apropierea anului 1200, au obţinut ceea ce doreau? La fel

de dornici ca şi taţii lor de a-şi menţine cu glorie statutul, de a răspândi cât mai departe şi cu cea mai mare strălucire renumele sângelui lor, cavalerii şi seniorii lor deţineau oare acum mijloacele de a arăta mai puţin restrictivi, de a nu-şi mai trata feciorii atât de diferit, mizând totul pe unul singur şi menţinându-i pe toţi ceilalţi într-o poziţie meschină? Totul ne îngăduie să credem că erau, într-adevăr, mai la largul lor, şi în primul rând prin însăşi concentrarea averilor, rezultat al prudenţei ancestrale. Este de asemenea limpede că, în regiunea pe care o observ, hotarele dintre Boulounnais şi Flandra, ca pretutindeni în Franţa de Nord, mişcarea structurilor a făcut să crească, în ultimele decenii ale secolului al XII-lea, bogăţia familiilor aristocratice şi a făcut-o, în acelaşi timp, mai mobilă. Senioriile erau mai rentabile, pentru că erau puse în valoare terenurile necultivate, pentru că instrumentul fiscal se perfecţiona, pentru că, din bunurile produse de cei ce munceau pământul, o porţie tot mai mare era luată prin dijme, prin exploatarea morilor, a fierăriilor, a cuptoarelor de pâine, a drepturilor legate de strigările publice şi de împărţirea dreptăţii. Şi, în acest ansamblu de profituri, creştea partea numerarului, a hanilor, a monezilor de argint. Îndeosebi senioria era cea mai profitabilă, pentru că supuşii se înmulţeau. Era, într-adevăr, vremea unui puternic flux de populaţie rurală. Fluxul acesta s-a repercutat, prin jocul raportorilor de producţie, la nivelul exploatatorilor. Şi astfel s-au slăbit frâiele care, timp de cinci sau şase generaţii, împiedicaseră familiile nobile să se extindă.

Supleţea venea şi de la întărirea marilor formaţii politice. Ea accelera viguros circulaţia bogăţiilor din susul în josul clasei dominante: marii principi luau cu o mână, împărţeau cu cealaltă. Încasând marile taxe de moştenire, amenzile, vânzând scutiri de serviciu militar, ei cumpărau alte servicii, răspândeau salariile, gratificaţiile, prebendele – banii. Decontrac-tare: pământul conta mai puţin, moştenirea nu mai avea atâta importanţă. Pe vremuri, menţinerea preeminenţei aristocratice cerea ca numai o

mică parte dintre bărbaţii tineri să se fixeze, iar ceilalţi să trăiască în marginea patrimoniului funciar, în zădărnicie, în joc, în aventură, neutralizaţi şi, în sensul propriu al termenului, sterilizaţi prin însăşi această agitaţie. De acum înainte, statul asigura această menţinere de preeminenţă garantând privilegiile în numele teoriei celor trei „ordine" sau categorii sociale, în timp ce circulaţia monedei introducea, în raporturile sociale, o elasticitate care a pătruns curând şi în practicile matrimoniale.

Trebuie să luăm în considerare şi evoluţia concomitentă a dreptului. Cel al domeniilor feudale s-a fixat în cursul secolului al XII-lea. A apărut mai puţin primejdios să îmbucătăţeşti bunul ancestral atunci când s-a aplicat *obiceiul pamjului*, care îi constrângea pe fiii mai mici să ţină în fief de la fiul cel mai mare partea de moştenire care le era atribuită pentru a-şi întemeia un cămin. Procedeul era curent la sfârşitul secolului al XII-lea. Lambert din Ardres îl proiectează în trecutul foarte îndepărtat, unde poate în deplină libertate situa felurile ideale de a se comporta: el vorbeşte26 despre un conte de Ponthieu imaginar care, în jurul anului o mie, şi-a împărţit pământurile între cei patru fii ai săi; celui mare i-a revenit comitatul, casa străbunilor cu acareturile ei; cei doi care urmau au primit, unul Boulogne, celălalt Saint-Pol, dar în schimbul acestor averi au fost obligaţi să presteze omagiul fratelui lor. Fiului celui mai mic tatăl său i-a lăsat moştenire un drept condiţional asupra comitatului de Guines; cum n-a reuşit să-l pună în valoare, a primit o moştenitoare, cea a comitatului din Saint-Valery. În fapt, dispoziţiile atribuite acestui tata fantomatic sunt exact acelea pe care le-a luat contele Baudouin al II-lea. Fratele lui mai mic se agita; i-a făcut rost de nepoata contelui de Saint-Pol şi, pentru ca s-o poată lua de soţie, i-a cedat, însă ca fief, cu asentimentul fiului său Arnoul, un bun modest. Apoi şi-a însurat băieţii mai mici cu fete ale vasalilor, cu aceeaşi precauţiune: a făcut din ei feudatarii săi; mai târziu, vor fi feudatarii celui care-l vor moşteni, şi va păstra astfel, în mâna lui, totalitatea patrimoniului.

În această epocă, practica s-a răspândit în toată Franţa septentrională şi încă atât de rapid, încât regele Filip, temându-se să nu mineze temeiurile serviciului feudal, s-a hotărât să-i contrarieze extinderea. Atâta cât putem cunoaşte din dispoziţiile testamentare pe care le-au luat atunci câţiva mari seniori arată felul în care recursul simultan la bani ştia legătura va-salică a facilitat căsătoria băieţilor. În 1190, Raoul I de Coucy se pregătea să-l urmeze pe rege dincolo de mare. Şi-a împărţit bunurile între fiii şi fiicele sale. El a aplicat cu stricteţe dreptul întâiului născut: moştenirea pe care o primise el însuşi de la tatăl său urma să-i revină în întregime fiului său celui mai mare. Celorlalţi, cavaleri, le lăsa şi lor ceva: între ei au fost împărţite bogăţiile noi, sporurile recente şi ceea ce se numea „villes-neuves”, pământuri de curând cucerite prin desţelenire; puteau să-şi ia soţii, dar erau obligaţi să presteze omagiul feudal moştenitorului principal. Despre fiicele sale deja măritate, Raoul nu spune nimic: ele îşi primiseră zestrea. Pentru cele încă necăsătorite, el a recurs la rezervele sale monetare: s-a constituit pentru ele o rentă, încă una destinată fiului celui mai mic, consacrat Bisericii şi, deocamdată, la şcoală. Contele de Hainaut, Baudouin al V-lea, şi-a chivernisit în acelaşi fel succesiunea: al doilea fiu, căsătorit, a primit moştenirea mamei sale sub forma unui fief luat înapoi de la fiul mai mare; celui din urmă, nesupus şi umblând din turnir în turnir, i-a lăsat o rentă în bani, însă cu obligaţia să presteze şi el omagiu de credinţa: această proprietate foarte suplă, un fief „de pungă”, uşor de confiscat, îi va permite poate să-şi găsească o soţie.

În preajma secolului al XIII-lea, a început, aşadar, o fază de destindere. Căpeteniile statelor n-au văzut, fără îndoială, cu ochi răi înmulţirea caselor nobile, răspândirea astfel a mănunchiului de puteri al căror nod îl formau vechile fortăreţe, reducerea distanţei dintre baronii lor şi subrasali şi sporirea ordinului de cavalerie pe care îl considerau cel mai trainic sprijin al puterii lor. Simţeau foarte bine că noile politici matrimoniale erau menite să

cuminţească şi acest ordin. Într-adevăr, noile deprinderi făceau să se resoarbă „tinerimea”, masa aceasta turbulentă de războinici menţinuţi faţă de fraţii lor mai vârstnici într-o poziţie nu cu mult mai înaltă decât aceea a bastarzilor, mereu pretinzând câte ceva, gata oricând să răpească femeile care le erau refuzate, şi care îşi găseau frustrările compensate în morala făurită de ei, care exalta jaful şi independenţa agresivă. Cavalerii intrau, în sfârşit, în cadrul pe care cârmuitorii Bisericii îl fixau pentru toţi laicii: în disciplinele conjugalităţii. Pentru majoritatea dintre ei, „tinereţea” nu mai trebuia să fie un statut, un soi de *ordo*, în care omul rămânea îngrădit până la moarte, ci doar o perioadă a existenţei care lua sfârşit în ziua nunţii, când oamenii aceştia deveneau, constrânşi la chibzuinţă, responsabili de propria lor casă.

Toţi păstrau, fireşte, nostalgia tinereţii lor. Lambert, în povestirea lui exemplară, are grijă să-i facă şi apologia. El caută şi reuşeşte să-i placă bătrânului, contele Baudouin al II-lea, când îl arată, mereu aprig în văduvia lui, urmărind şi prinzând fetele ca un om tânăr. În faţa elogiului taţilor, plecându-şi familia autorităţii chibzuinţei sale, alegând de departe, pentru aceia dintre copiii lui pe care îi destina căsătoriei, cea mai bună partidă cu putinţă, în faţa elogiului fetelor, toate pioase, supuse, el aşază elogiul băieţilor răpitori. Ajunge să exalte ceea ce morala capilor de familie condamna ca pe un delict, ceea ce morala „necăsătoriţilor” punea în primul rang al actelor bărbăteşti: raptul. Totuşi, într-o societate care devenea pe zi ce trece mai puţin brutală, convenienţele obligau la sublimarea acestui act. Tânărul cavaler nu mai lua cu forţa o femeie nobilă; el îşi câştiga favorurile prin vitejia lui, prin strălucirea gloriei pe care şi-o câştigase la curţi, luptând în turniruri sau în alte întreceri, cele ale iubirii. Turnirul – care ajunsese atunci la cea mai mare vogă – nu servea numai antrenamentului militar, nici numai de supapă pornirilor viforoase ale tinerilor. Era un fel de târg itinerant, o expoziţie de soţi posibili, umflându-se în pene dinaintea doamnelor şi mai ales dinaintea acelora care

aveau fete de dat. Toţi eroii acestei cronici sunt arătaţi cât sunt tineri, luptători măiestri în turniruri, şi dacă unul dintre ei, al doilea Arnoul senior de Ardres, obligat să-şi găsească singur nevastă pentru că tatăl său murise şi unchi nu avea, a putut să-şi ia soţie în glorioasa casă a seniorilor de Alost, este pentru că – zice Lambert – ecourile isprăvilor sale sportive ajunseseră până la căpetenia acestei familii, care i-a dat de nevastă pe sora lui27. Totuşi, ideologia tinereţii se dezvăluie mai bine în descrierea inamicilor iubirii curteneşti. Ele sunt înfăţişate în două rânduri, în două articulaţii principale ale discursului: la cele două extremităţi ale lanţului genealogic, Lambert scoate în relief figura unui tânăr, a unui cavaler rătăcitor, seducător.

Autorii de genealogii princiare situau de obicei în adâncul extrem al amintirii un aventurier venit de cine ştie unde, care întemeiase dinastia cu soţia pe care şi-o cucerise. Rolul acesta era ţinut aici, în zorii secolului al X-lea, de Sicfridus, provenit din ţara vikinga, ţara lui Ingeborg şi-a legendelor sălbatice28. Rătăcirea l-a adus în ţinutul Guines, un pământ de care străbunii săi au fost cândva spoliaţi. Tânăr, viteaz, a fost primit în casa contelui de Flandra şi a devenit tovarăşul de arme al moştenitorului. Lambert îl imaginează – ceea ce este cu totul anacronic – învestit cavaler, înzestrat cu un fief, cum se întâmpla să fie, în vremuri mai puţin vechi, tinerii convivi ai prinţilor. Totuşi, averea şi-a datorat-o iubirii. Era mai priceput şi mai viteaz decât toţi ceilalţi cavaleri; sora contelui s-a îndrăgostit de el. Ca şi Alienor, s-a lăsat atrasă de „conversaţii”; „jucându-se”, prietenul ei a lăsat-o însărcinată. „Tinerii” practicau acest joc în secolul al XII-lea, însă luându-şi drept partenere pe fetele vasalilor tatălui lor: consecinţele erau mai puţin grave. Sicfridus o sedusese pe fiica seniorului său; vătămându-i onoarea. Era felon. După această ispravă, s-a refugiat la Guines, unde a murit de dragoste „ca un alt André [Capelanul]”. Copilul s-a născut. Era un băiat, însă bastard. Din fericire, vărul său, noul conte de Flandra, l-a dus la cristelniţa botezului, l-a

educat, l-a făcut cavaler şi, până la urmă, i-a cedat în fief Guines, domeniul tatălui său. În felul acesta, sămânţa ereditară a fost plantată. La celălalt capăt al ei se găseşte Arnoul, patronul lui Lambert, de curând însurat29. Când e vorba de el, istoricul nu mai visează, el relatează ceea ce a văzut şi lucrurile cu care se laudă ai casei. Pentru ca renumele fiului său mai mare, adăugat la renumele neamului, să strălucească în ochii celor care căutau un soţ pentru fata lor, contele Baudouin a organizat, după cum era obiceiul, a doua zi după investitura de cavaler a lui Arnoul, un turneu de turniruri. L-a trimis să se mândrească departe, însoţit de doi scutieri, de doi slujitori şi de un cleric care avea în păstrare casa de bani: trebuia să te arăţi generos, dar cu măsură. A trecut o vreme. Într-o bună zi, tatăl a încetat să mai trimită contribuţia bănească. Arnoul a fost silit să trăiască din expediente. Continua să participe la turniruri. După cinci ani, a izbutit, în sfârşit, să atragă atenţia unei moştenitoare. Bogată, prea bogată, precum şi de neam prea mare: sfânta Ide al cărei nume îl purta era străbunica ei, Godefroi de Bouillon, fratele bunicului ei. Asemenea defunctei regine a Franţei, era nepoata contelui Filip de Flandra, ea însăşi contesă de Boulogne pe linie maternă. Până acum, doi bărbaţi se căsătoriseră cu ea. De două ori văduvă, binişor mai în vârstă decât Arnoul, se amuza. îi trimitea umărului mesaje. A venit chiar, cu un pretext oarecare, să-l viziteze la el acasă. S-au angajat tratative cu unchiul ei. Atunci a apărut Renaud de Dammartin, care, fără şovăială, a mers drept la ţintă: sub nasul lui Arnoul, a dus-o pe Ide în goana mare, în Lorraine. Arnoul s-a luat pe urmele lui. A fost arestat. Episcopul de Verdun, complice, l-a băgat la închisoare: în timpul rătăcirilor sale, rămas fără un ban, a pus mâna pe taxele care se strângeau pentru pregătirea celei de-a treia cruciade. A fost reţinut cât era necesar. A fost tras pe sfoară.

Să reţinem versiunea care a fost dată alor săi. Ide îl iubise pe Arnoul său, „din uşurătate şi viclenie femeiască”, doar s-a prefăcut că-l iubeşte; Arnoul, din partea sa, o

iubise pe Ide sau, „din prudenţă şi şiretenie masculină”, doar se prefăcuse că o iubeşte. Într-adevăr, „năzuia, câştigând favorurile contesei prin această iubire adevărată sau simulată, la pământul şi la rangul de conte de Boulogne”. Mai limpede decât atât nu se poate. Lambert a citit romanele curteneşti, dar ceea ce spune el aici despre dragoste o situează pe aceasta exact, adică în contextul vieţii. Lambert demistifică „dragostea de cavaler”. El o arată aşa cum este: misogină în esenţa ei. Femeia este un obiect, vrednic de dispreţ: cuvintele care definesc comportamentul doamnei alese, în realitate „uşuratică” şi „perfidă”, sunt explicite. Exaltând bucuria, plăcerea, ducând la încălcarea triplei interdicţii de rapt, de adulter şi de fornicaţie, dragostea curtenească pare să desfidă simultan puterea familiei, îndemnurile preoţilor şi morala conjugală. Această contestare este, în realitate, aparentă. În fapt, capii de familii, Baudouin, în spatele lui Arnoul, contele de Flandra, în spatele Idei, conduceau tot jocul. Iar oamenii Bisericii nu erau prea exigenţi în materie sexuală atunci când căsătoria nu era în cauză. În realitate, paradele amoroase erau, cum se vede bine aici, doar preludiul ceremoniilor nupţiale. Sub toate aceste răsuceli, se disimulau rigorile politicii de stirpe.

În chiar ultimii ani ai secolului al XII-lea, în timp ce Biserica modera stricteţea decretelor sale, în timp ce toţi băieţii, odată cu mlădierea relaţiilor sociale, puteau spera să se căsătorească, se instituia acordul dintre două modele de comportament, cel al celibatarilor şi cel al bărbaţilor căsătoriţi. Ele deveneau complementare. Tinerii erau îndemnaţi să facă dovada „virtuţii” lor în afara casei, pentru ca cei care aveau fete de măritat să simuleze că-i lasă chiar pe ei să-şi câştige soţia. După căsătorie, mai puteau o vreme să participe la turniruri. Însă, luând în mână, după tatăl lor, senioria, devenind „oameni noi” – ceea ce i s-a întâmplat, când a moştenit comitatul, lui Baudouin de Guines, deja tată a cinci copii şi totuşi încă *indissolutus* [în deplină putere] –, datoria lor era să trăiască de acum înainte ca nişte înţelepţi. Potoliţi la casa

lor, cu doamna lângă ei, legaţi de ea cum voia Hugues de Saint-Victor, „într-un chip unic şi fără pereche în iubirea împărtăşită” 30.

De-a lungul acestor două secole, imaginea a prins deci un contur tot mai clar. Sub domnia lui Filip Augustul, se desluşeşte destul de bine cum se căsătorea un cavaler şi cum se folosea de căsătoria lui. Manierele acestea erau ele oare atât de diferite patru veacuri şi jumătate mai târziu, în timpul lui Molière, şase veacuri mai târziu, în vremea abatelui Fabre, languedocian? Câteva fâşii din învelişul ritual supravieţuiesc şi astăzi şi cererea în căsătorie, contractul redactat în faţa notarului, logodna, slujba nupţială şi cavalerii de onoare împărţindu-şi voalul miresei. Ceea ce am încercat să surprind, plecând de la texte tot mai puţin laconice, este instalarea unor structuri puternice. Ele sunt pe cale să se fărâmiţeze sub ochii noştri.

Nu greşesc spunând: o instalare dificilă. S-a remarcat că imaginea, în timp ce se clarifica, se modifica. La foarte puţin timp după anul o mie, în momentul în care istoricul reperează primele proclamaţii ale unei teorii a societăţii care atribuie la trei categorii de bărbaţi trei funcţii complementare, el descoperă, înfruntându-se, două concepţii despre căsătoria cea bună, cea care de foarte multă vreme călăuzea conduita războinicilor, cea pe care de foarte multă vreme încercau s-o facă acceptată preoţii; istoricul percepe că, într-o primă epocă, şi una, şi alta au devenit rigide; către anul 1100, conflictul pare să atingă deplina lui intensitate; apoi el se potoleşte; la începutul secolului al XIII-lea, când ideologia celor trei ordine devine una dintre temeiurile puterii monarhice, acordul este înfăptuit. Modelul pe care îl propunea Biserica a triumfat asupra celuilalt? Creştinismul a schimbat el oare societatea?

La început, în regiunea şi în grupul social pe care m-am hotărât să le studiez, creştinismul pătrunde deja în toate ungherele vieţii. Dar era un alt creştinism. Războinicii aceştia trăiau cu frica lui Dumnezeu, toţi, chiar

cei mai violenţi, cei mai hrăpăreţi, cei pe care îi înflăcăra. dorinţa de femei, chiar şi contele Jean de Soissons, sunt cu totul încredinţat. Toţi oamenii despre care am vorbit au dat, fără să se scumpească banii, nu puţini, care au servit la reconstruirea catedralelor; şi nu speranţa unor jafuri fabuloase, nici gustul de a vedea lumea, înfruntând primejdii, îndurând mizerii, i-au îndemnat să meargă, luni în şir, spre mormântul lui Hristos. Însă, asemenea ereticilor, mulţi se încredeau în cuvântul lui Iisus: împărăţia nu se află în lumea aceasta. Pentru a dormi în pace sub lespezile lor, pentru a ajunge în Paradis, ei aşteptau de la preoţi, invers decât ereticii, gesturile salvatoare care să-i spele de păcate; totuşi, le tăgăduiau dreptul de a schimba obiceiurile, de a le impune să se poarte pe pământ altfel decât s-au purtat strămunii lor. Or, în marele avânt de progres care cuprinsese totul, în timp ce sentimentul religios se interioriza, ei au aflat că riturile servesc la puţin lucru atunci când faptele, atunci când intenţiile sunt vinovate. Societatea aceasta devenea, încetul cu încetul, mai permeabilă la mesajul evanghelic. În acelaşi timp, societatea oamenilor Bisericii devenea, lent, şi ea, la fel de pătrunsă de acest mesaj. Meditând asupra sensului întrupării, slujitorii lui Dumnezeu deveneau pe nesimţite conştienţi că nu ajunge să se mărginească la liturghii şi că îşi vor atinge mai bine ţelul dacă nu vor zdruncina cu prea multă asprime natura şi realitatea socială.

Spiritul s-a schimbat, corpul n-a rămas nici el inert. De-a lungul unui secol, al unsprezecelea, cel al rigidizării raporturilor, modul de producţie seniorial şi-a găsit cu greu locul în frământările, în disputa înverşunată pentru putere. A o păstra şi a o extinde impunea concentrarea. Grupul de războinici s-a cristalizat în unităţi familiale cu descendenţă unilinea % tamponate de pământ, de dreptul de a comanda, de a pedepsi, de a exploata mulţimile ţărăneşti. Pentru a rezista agres anii puterii lumeşti, Biserica s-a cristalizat în rigoarea principiilor ei. Căsătoria este un instrument de control. Conducătorii Bis.; eu l-au folosit

pentru a ţine piept laicilor şi în speranţa de a-i subjuga. Capii de familie l-au folosit într-un alt chip, pentru a-şi menţine intactă puterea. Momentul în care lupta a cărei miză erau practicile matrimoniale a fost cel mai aprins, a fost totodată şi acela în care s-au putut decela primele efecte ale creşterii rurale: oraşele ieşeau din amorţeala lor, drumurile se însufleţeau, moneda se răspândea, favorizând concentrarea unităţilor statale. Totul începea să dobândească mobilitate. Totul a devenit mai simplu în avântul prodigios al secolului al XII-lea. Puterea ei o dată asigurată, împărţită cum se cuvine, clasa dominantă a început să se destindă. În timp ce se precipita evoluţia creştinismului către ceea ce a devenit, moment în care am pus capăt cercetării mele, pentru Francisc din Assisi, preoţii şi războinicii, reuniţi sub autoritatea principelui, au ajuns să se pună de acord asupra a ceea ce trebuia să fie căsătoria pentru ca ordinea stabilită să nu fie tulburată. Societatea şi creştinismul se transformaseră împreună. Niciunul dintre modele n-a fost învins de celălalt: ele s-au îmbinat.

Dar oare n-am greşit vorbind de două modele şi de două tabere? Aici, tinerii se opuneau bătrânilor; dincolo, ereticii – rigoriştilor, separaţi de cei concilianţi care, când a reunit timpul destinderii, au avut câştig de cauză. Cu aceştia, cei bătrâni s-au înţeles. Această înţelegere a permis acomodarea celor două modele de bună căsătorie şi instalarea acelui cadru fundamental pe care l-au constituit, timp de secole, noile structuri ale conjugalităţii. Dar acestea erau strânse între două forme de control, complementare: una, celibatul, impus slujitorilor lui Dumnezeu, era proprie să-i satisfacă pe rigorişti, să-i dezarmeze pe eretici; cealaltă, regulile iubirii curteneşti, să disciplineze clocotul a. ce mai rămânea din „tinerime”. În felul acesta, s-a stabilit, foarte solid, un sistem. Ar trebui totuşi să nu le uităm, printre toţi aceşti bărbaţi care, singuri, vociferau, proclamau ceea ce înfăptuiseră sau visau să înfăptuiască, pe femei. Se vorbeşte mult despre ele. Dar câte se ştiu despre vieţile lor?

Note

Am publicat o primă schiţă a acestei lucrări sub titlul *Medieval Mariage. Two Models from Twelfth Century France*, Baltimore şi Londra, 1978.

PRESCURTĂRI

AASS – *Acta sanctorum*.

Anjou – *Chronique des comtes d'Anjou et des seigneurs d'Amboise*, Paris, 1913.

BN – Bibliothèque Nationale.

C – *Recueil des chartes de l'abbaye de Cluny*, ed Bernard et Bruel.

HF – *Recueil des Historiens de la France*.

M – *Cartulaire de Saint-Vincent de Mâcon*, ed. Ragut.

MGH SS – *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores*.

MGH Cap. – *Monumenta Germaniae Historica. Capitularia*.

MGH Ep.

— *Monumenta Germaniae Historica. Epistolae*.

PL – Patrologie Latine.

CAPITOLUL I

1. MGH SS, VI, 367; V, 461, 463; *Recueil d'armales angevines et vendomoises*, ed. Halphen, p. 42.

2. Lettre212, PL162.

3. *Cartulaire de Marmoutier pour le Dunois*, ed. Mabille, nr. 60.

4. Lettre 13, ed. Leclerq, p. 56.

5. Lettre 15, ed. Leclerq, p. 60.

6. Lettre 23, ed. Leclerq, p. 94.

7.

7. HF, XIV, 791.

8. BN, ms. lat. 11792, fol. 143.

9. *Anjou*, 232.

10. *Regesta pontificum romanorum*, ed. Jaffe: nu. 5636.

5637.

11. *Vita Ludovici*, ed. Molinier, XII.

12. *De gestis regum anglorum*, III, 235, 257.

13. *Historia elesiastica*, VIII, 387, 389, 390.
14. *Anjou*, 127.
15. *Vita Ludovicii*.
16. HF, XIV, 745.

CAPITOLUL II

1. *Regula pastoralis*, III, 27, PL 77, 102.
2. P. Toubert, „La theorie du mariage chez les moralistes carolingiens", // *matrimonio nella società alto mediaevale*, Spoleto, 1977.
3. MGHCap., II, 1, 45, 46.
4. PL 125, 658.
5. PL 125, 655.
6. PL 126, 137, 138.
7. PL131.87.
8. G. Dumezil, *Mariages indo-européens*, Paris, 1979.
9. PL 54, 1204.
10. MGHEP., V, 103, 115.
11. PL 122, 806.
12. PL 122, 893.

CAPITOLUL III

1. AASS, martie I, 280
2. P. Fournier, „Le *Decretum* de Bourchard de Worms".

Revue d'Histoire ecclésiastique, 1911.

3. G. Fransen, *Les collections canoniques*, Turnehout. 1973.
4.
4. F. Chiovaro, „*Discreţio pastoralis etscientia canonica* au XIe siècle", *Studia moralia*, 1977.
5. *La société feodale*, Paris, 1968, 142.
6. PI, 140, 573 – 579.
7. C. VOGEL, *Le pêche et la penitence au Moyen Âge*. Paris, 1969.
8. PL 140, 828.
9. PL 140, 967.
10. PL 140, 968.
11. PL 140, 955.
12. PL 140 975.

13. PL 140, 957.
14. PL 140, 784.
15. PL 140, 966.
16. PL 140, 961.
17. PL 140, 975.
18. PL 140, 958.
19. PL 140, 953.

CAPITOLUL IV

1. *Epitome vitae Roberti regis*, ed. Bauter şi Labory
2. Richer, *Histoires*, MGH SS, III, 651
3. P100 – 102
5. F. Lot *Études sur le regne de Hugues Capet et la fin dul Fsiecle*, Paris, 1903, p. 171, nr. 1
6. MGH SS, III, 694
7. HF, X, 493
8. HF. X.211

CAPITOLUL V

1. PL 141, 223
2. Ed. Marchegay, p. 64
3. E. Searle, „Seignorial Control on Women's Marriage".

Past and Present, 1979

4. PL 143, 797
5.
5. H. Le Goherel, „Le parage en Touraine-Anjou au Moyen âge", *Revue historique de Droit français et étranger*.

1965.

6. *La Catalogne du milieu du Xe à la fin du XIF siècle*. Toulouse, 1976.
7. *Infra*, pp. 250 – 255, 271, 287, 298.
8. C, nr. 1354 (974).
9. C, nr. 2528.
10. C, nr. 3032.
11. C, nr. 1415, 1425, 1426.
12. C., nr. 2875 (1031 – 1060).
13. C, nr. 2265.
14. C, nr. 2875 (1031 – 1060); M., nr. 463 (997 –

1031).

15. *Cartulaire de l'église collegiale Notredame de Beaujeu*, ed. Guigue, nr. 12.

16. C, nr. 2659.

17. C., nr. 2628, 2618, 2633.

18. C., nr. 2605.

19. C, nr. 2618 (1005); la fel, C, nr. 2628, 2633, 2659.

20. M., nr. 463.

21. C., nr. 2022, 2867.

22. C, nr. 2919.

23. C, nr. 2412.

24. C, nr. 3574.

25. C, nr. 2493.

26. C., nr...2616.

27. M., nr. 477.

28. C, nr. 2036.

29. C., nr. 3874, 3821, 3654.

30. C, nr. 3577.

31.C., nr. 3744.

32. B. Guenee, „Les genealogies entre 1 histoire et la politique. La fierte dintre Capetien, en France, au Moyen âge".

Annales, 1978.

33. J. Wollasch, „Parente noble et monachisme reforma

eur: observations sur les «conversions» à la vie monastique mx XP et XIP siècles", *Revue Historique*, 1980.

34.

34. G. Duby, „Lignage, noblesse et chevalerie dans la region mâconnaise. Une revision", *Annales*, 1972 (şi *Hommes et structures du Moyen âge*, Paris, 1973).

CAPITOLUL VI

1. H. TAVIANI, „Le mariage dans 1 heresie de 1 an mii", *Annales*, 1977; G. Duby, *Les trois ordres ou l'Imaginaire du feodalisme*, Paris, 1978, p. 163 – 168.

2. PL140, 1299, 1301.

3. Ed. Carozzi, vers 232, 244, 252.

4. B. Schimmelpfennig, „Zolibat und Lage der

„Priestersohne" von 11. bis 14. Jahrhundert", *Historische*

Zeitschrift, 1978.

5. P. TOUBERT, *Les structures du Latium medieval*, Rome.

1973, p. 741.

6. P. Daudet, *Études sur l'histoire de lajuridiction matri moniale. L'établissement de la competence de l'Église en matière de divorce et de consanguinite*, Paris, 1941.

CAPITOLUL VII

1. AASS, septembrie VIII, 744 – 751.

2. MGHSS, XV2, 877 – 881.

3. MGH SS, XV2, 883 – 884.

4. PL 174, 1398 – 1399.

5. *Annalecta Bollandiana*, 1926.

6. AASS, iulie II, 403.

7. AASS, aprilie I, 141 – 144.

CAPITOLUL VIII

1. *De vita sua*, ed. Bourgin.

2. J. BENTON, *Seif and Society în Medieval France*, New

York, 1970; J. Kantor, „A Psychohistorical Source: the

3.

Mémoires of Abbot Guibert of Nogent", *Journal of Medieval History*, 1976.

3. I, 12.

4.1, 18.

5.1, 3.

6.1, 13.

7. *Purity and Danger*, Londra, 1966.

8.1, 14.

9.1, 7.10.1, 2.11.111, 19.12. II, 5.13.1, 12.

14. III, 14.

15. III, 17.

16. În Anglia şi, de bună seamă, şi în Normandia, momentul de maximă intensitate a dezbaterii asupra celibatului ecleziastic se situează între 1125 şi 1130. I.J.

Flint, „The
Historia Regum Brittaniae of Geoffroy of Monmouth: Parody or its Purpose. A suggestion", *Speculum*, 1979.
17. III, 13.
18. III, 14.
19. Conform lui I. Labande-Mailfert, / *laici nella* società *christiana dei secoli XI e XII*, Milano, 1968, pl. 3.
20. J.B. Molin şi P. Mutembe, *Le rituel du mariage en France du XIIE au XVIe siècle*, Paris, 1974.
21. These inedite, Université de Paris IV, 1980.
22. III, 3.
23. III, 16.
24. Anjou, genealogiile III şi IV.
25. Anjou genealogie V
26. *Supra*, p. 15.
27. G. Burton Hicks, „The Impact of William Clito upon the Continental Policies of Henry I of England", *Viator*.
1979.
28. III, 16.
29. III, 5.
30.
30. III, 3.31.111, 14.
32. Ed. Petigny, *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 1853 – 1854.
CAPITOLUL IX
1. Y. Labonte, *Le mariage selon Yves de Chartres*.
Bruges, 1965.
2. Scrisoarea 16, ed. Leclercq, p. 69.
3. PL 161, *Panormia*, VI, 2 şi 5.
4. Ibid. 3 şi 4.
5. Ibid. 4.
6. *Ibid.*, *7* şi 8.
7. PL 161, *Decretum*, VIII, 42.
8. *Ibid.*, De la 85 – 97.
9. PL 162, 608.
10. *Decretum*, VII, 59, 66.
11. *Decretum*, VIII, 140, 221 – 227, 230, 236, 241,

255.

257 – 260 şi cea mai mare parte a cărţii a Vi-a din *Panormia*.

12. *Decretum*, VIII, 238.

13. Bourchard de Worms, *Decretum*, VII, 41; Yves. *Decretum*, *X*, 169.

14. Scrisoarea 125, PL 162.

15. Scrisoarea 239.

16. Scrisorile 16, 148, 155, 188.

17. Scrisoarea 205.

18. Scrisoarea 280.

19. Scrisoarea 249

20. Scrisoarea 252

21. Scrisorile 18, 222

22. Scrisorile 99, 134, 243

23. Scrisoarea 99.

24. Scrisoarea 166.

25. Scrisoarea 167.

26. Scrisoarea 183.

27. Scrisoarea 230.

28.

28. MGH SS, IX, 320.

29. D. Poirion, „Edyppus et 1 enigme du roman medie val”, *Senefiance*, 1980.

30. Scrisoarea 158.

31. Scrisoarea 45.

32. Scrisorile 129, 130, 261.

33. *Corpus juris canonici*, ed, FRIEDBERG, I, 274.

34. Scrisoarea 261.

35. Scrisoarea Sfântului Anselm, PL 159, 245.

36. Scrisoarea 209.

37. Scrisoarea 225.

38. Scrisoarea 229.

39. Scrisoarea 232.

40. Scrisoarea 218.

41. Scrisoarea 221.

42. Scrisoarea 242.

43. Scrisoarea 221.

44. PL171, 963 – 964.
45. PL 176, 488.
46. PL 176, 859, 864.
47. Livre des Sentences, IV, 26.

CAPITOLUL X

1. Ed. Molinier.
2. MGHSS, XX.
3. HF, XV, 509 – 510.
4. Numai două mărturii nu concordă, cea a lui Robert du Mont, HF, XIII, 293, şi cea a lui Richard de Poitiers, HF, XII. 120, clunisian, adversar înverşunat al cistercienilor, deci al lui Eugen al III-lea.
5. HF, XIII, 507.
6. PL 201, 670.
7. HF, XIII, 101 – 102.
8. HF, XIII, 125.
9. HF, XVIII, 155 – 156.
10. PL212, 1057 – 1058.

CAVALERUL, FEMEIA ŞI PREOTUL

11. MGH SS, XIV, 343.
12. Scrisoarea 214, PL 182.
13. Scrisorile 182, 220, 224.
14. MGH SS, XX, 521.
15. K.F. Werner, „Die Legitimität der Karolinger und die Entstehung der *Reditus ad stirpem Karoli*", *Die Welt als Geschichte*, 1951.
16. J. Baldwin, *Masters, Princes and Merchants. The Social Views of Peter the Chanter and his Circle*, Princeton. 1970.
17. Baldwin, II, 226, nr. 185.
18. Baldwin, II, 225, nr. 182.
19. Baldwin, II, 225, nr. 175.
20. Baldwin, II, 224, nr. 169.
21. Baldwin, II, 225, nr. 179.

CAPITOLUL XI

1. BN, ms 17509, 3284; Cambrai, 534.
2. *Jocul lui Adam*, ed. Noomen, Paris, 1974.
3. *Trăite de l'amour courtois*, trad. Buridant, Paris, 1974.
4. PI 09.
5. *Livre des Sentences*, IV, 31, 6.
6. PL210, 193.
7. P 160.
8. M.T. LORCIN, *Facons depenser et de sentir*: *lesfabliaux français*, Paris, 1979.
9. Ph. Menard, *Les laiş de Marie de France*, Paris, 1978.
10. H. Oschinsky, *Der Ritter unterwegs und die Pflege der Gastfreundschaft im alten Frankreich*, Halle, 1900.
11. *Perceval*, vers 32191 – 32194.

CAPITOLUL XII

1. Anjou.
2. P. 128.
3.
3. P. 127.
4. P. 99.
5. P. 75.
6. Pp. 148 – 150.
7. Pp. 135, 139.
8. P. Petot, „Le mariage des vassales", *Revue historique de Droit français et étranger*, 1978.
9. Baldwin, II, 178, nr. 134.
10. ANJOU, p. 101.
11. P. 172.

CAPITOLUL XIII

1. MGHSS, XXIV.
2. P. 563.
3. Cap. 127.
4. Cap. 27...
5. Cap. 149.
6. Cap. 123.

7. Cap. 122.
8. Cap. 89.
9. *Liberpaenitentialis*, 1, 27.
10. Cap. 113.
11. Cap. 126.
12. Cap. 84.
13. Cap. 43.
14. Cap. 149.
15. Cap. 66.
16. Cap. 127.
17. MGH SS, XIV, 282.
18. C. Bouchard, „The Structure of the XIIth Century French Family: The Lords of Seignelay", *Viator*, 1979.
19. Cap. 67.
20. Cap. 144.
21. Cap. 122.
22. Cap. 60.
23. *Ibid*.
24.
24. Cap. 72 şi 79.
25. *Ibid*.
26. G. Duby, „Les «jeunes» dans la société aristocratique", *Annales*, 1964 (şi *Hommes et structures du Mogen âge*. Paris, 1973).
27. Cap. 15.
28. Cap. 123. G. Duby, *Le dimanche de Bouvines*, Paris. 1973, pp. 110 – 128.
29. Cap. 11 şi 12 – 30. Cap. 93 şi 94.
31. PL 176, 987.
32.
24.

CUPRINS

I. Căsătorile regelui Filip / 5 II. Morala preoţilor, morala războinicilor / 25
SECOLUL AL XI-LEA / 57
III. Căsătoria în lumina *Decretului* lui Bourchard / 59

IV. Robert cel Pios / 79
V. Prinţi şi cavaleri / 89
VI. Ereticii / 109
ÎN PREAJMA LUI 1100 / 125
VII. Vieţi De sfinţi şi De sfinte / 127
VIII. Guibert de Nogent / 143
IX. Yves de Chartres / 165
SECOLUL AL XII-LEA / 189
X. în casa regală / 191
XI. Literatură / 211
XII. Seniorii în Amboise / 227 XIII. Conţii de Guines / 225
Note / 289